יוסף קלוזנר.

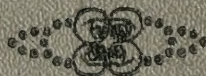
היסטוריה ישראלית.

שעורים בדברי ימי ישראל

חלק שלישי

תולדות בית־הורדוס

(37 קודם ספה״נ — 44 לספה״נ)



תולדות בית הורדוס

(היסטוריה ישראלית, חלק שלישי).

ד"ר יוסף קלוזנר.

היסטוריה ישראלית.

שעורים בדברי־ימי־ישראל.

חלק שלישי:

תולדות בית־הורדוס

(37 קודם ספה"נ — 44 לספה"נ).

עשרה שעורים.

הוצאת „יהדות ואנושיות".

ירושלים — תל־אביב
תרפ"ד.

דפוס א. איתן וס. שושני, תל־אביב.

ד"ר יוסף קלוזנר.

תולדות בית־הורדוס.

הוצאת "יהדות ואנושיות".



ירושלים — תל־אביב
תרפ"ד.

דפוס א. איתן וס. שושני, תל־אביב.

תוכן:

שער ראשון:

שער שני:

שער שלישי:

שער רביעי:

שער חמישי:

שער ששי:

שער שביעי:

שער שמיני:

שער תשיעי:

שער עשירי:

טבלה כרונולוגית I:

טבלה כרונולוגית II:

טבלה כרונולוגית III:

הקדמה.

החלק הנוכחי, השלישי, של „היסטוריה ישראלית" מקיף את ימי-שלטונם של הורדוס ושלשת בניו ואגריפס הראשון בן-בנו. בַּחֵלֶק הקודם לו השתדלתי גם כן להטעים אותם הצדדים של חיי-התקופה, שבספרי-היסטוריה אחרים באו רק כלאחר-יד או בקיצור נמרץ: החיים הכלכליים, הפוליטיקה העִמית, האמנות, וכיוצא באלו. שתשומת-לב יתרה זו לצדדים אלה לא הזיקה לתאור החיים הרוחניים של האומה בימי בית-הורדוס — יוכיחו הסעיפים המפורטים ביותר על „החיים הרוחניים בימי-הורדוס", על הלל ושמאי, על „עלית-משה", וכיוצא באלו. על הספרות ההילניסטית של התקופה יבואו דברים יותר מפורטים בחלק הרביעי, ששם ידובר גם על התרחבות הנצרנות ועל פוילוס וְהִקָּרעותו מעל היהדות באריכות.

בחלק זה נתתי בפנים-הספר את כל מראי-המקומות מן המקורות העתיקים, העבריים, הארמיים, הכושיים, היווניים והרומיים. ואולם חלק גדול מן ההערות הכוללות את הספרות המדעית נתתי בשולי-העמודים, אף-על-פי שהרבה הערות ממין זה נשארו עוד בפנים. קְנֵה-המדה בבחירת ההערות של פנים ושל חוץ היתה לי הַהַבְחָנָה, אם הערות אלו מעכבות את הרְהִיטוּת של הקריאה או לא.

את ספרו המצוין של וואלטר אוטו, Herodes, השגתי רק לאחר שנמסר ספרי לדפוס ויכולתי להביא את דעותיו ולהסכים להן או להשיג עליהן כמעט רק בהערות בלבד. ואולם השקפתי הכללית על הורדוס הראשון שונה כל-כך משֶׁלּו, עד שהפרטים החשובים, שמצאתי בספרו ואני מזכיר את שמו עליהם בספרי לעתים קרובות, לא היה בכחם לשנות את דעתי הכללית על מלך רב-פעלים ורב-הפסד זה.

אם הצלחתי בהארתי הכללית של התקופה ובפתרונים, שנתתי בספרי זה להרבה שאלות מדעיות נוגעות לתקופה זו, לא אני אשפוט. שֶׁיָּגַעְתִּי הרבה בפתרונים אלה ובהארה זו יכיר כל מי שיודע, כמה מרובה החומר המדעי העוסק בתקופה זו, שהוא כָּלוּל במקורות הראשונים השונים והמשונים, וכמה קשה למצוא דרך בהמון המסלות, הנתיבות והשבילים, שסללו וכבשו בה חוקרי-הזמן, היהודיים והנוצריים, כל אחד לעצמו.

כל מבוּקָשִׁי כיום הזה — לזכות ולראות בדפוס את החלק הרביעי של ספרי הנוכחי, שמתחיל באחרוני ה„משניהים" הרומיים ומסיים במפלת-מְצָדָה. את כל כחי, את כל לבי ונפשי השקעתי בהרצאת המרידה היהודית הגדולה ותוצאותיה — החורבן הנורא. אם אזכה לראות גם ספר זה בדפוס, אדע, שהשלמתי אחת מעבודות-חיי — להפיץ אור על תקופת בית שני — זו התקופה, שאם אינה היותר גדולה, הרי היא היותר פוריה ורבת-תוצאות בדברי-ימי-ישראל ואף — בדברי-ימיה של רוב האנושיות, שאמונתה ומוסריותה הן מורשה לה גם מבית ראשון דרך בית שני.

ירושלים-תלפיות, י"ז אייר תרפ"ד.

המחבר.

שעור ראשון:

הורדוס (37—4 קודם ספה"נ).

---

§ 1. השמדת בית-חשמונאי (37—25).

צרפתי כותב דברי־ימי־ישראל (Capefigue) אמר על הורדוס[1]: „הוא נתמַלֵך כשועל, מָלַך כנמר ומת ככלב". והרבה אמת יש בדברים הקשים הללו.

בערמת־השועל הקנה הורדוס לעצמו את כסא־המלוכה של בית־חשמונאי,— ואך עלה עליו — הראה את כל אכזריות־טבעו, טבע נמר שואֵף לדם. לדם ולבצע. כי כדי למלוך בארץ הַנְּגָהָה אחר החשמונאים היה צריך לרחוץ הליכותיו ברמיהם של כל בני בית־השמונאי ושל כל הנאמנים להם, וביחד עם זה — לשחד את שליטי־הרומיים אדוניו בכל מיני מתנות וסכומי־כסף. והשנה היתה שנת־השמיטה, שבה המסים מועטים. ואמנם, מעשהו הראשון של הורדוס המלך היה — לדון למיתה 45 מ„יקירי־ירושלים", שחטאו שני „חטאים" גדולים: האחד — שהיו נאמנים לבית־חשמונאי בכלל ולמתתיהו אַנטיגנוס בפרט, והשני — שהיו עשירים מופלגים. וּלְקוֹזְגֶבֶר[2], מי שהיה אחר־כך נציב־אדום ובעלה של שלומית, אחותו של הורדוס, ציווה, שלא יתן לשום איש מהם להמלט מן העיר, וגם — שלא יתן להוציא מן העיר את רכושם בארונות של מתים. ושתים השיג הורדוס ברציחה־בהמון זו: נתפטר מן היותר חשובים שבנאמנים לבית־חשמונאי והחרים אוצרות גדולים של זהב וכסף לאוצר־המלכות. וכך נתחזק על כסאו הגזול ואף היה לו די כסף כדי לשחד את אנטוניוס, שהיה אז אחוז בכשפיה של קליפטרה מלכת־מצרים והיה מבזבז אז עליה אוצרות ממש (37 קודם ספה"נ). ואף כמה מחברי הסנהדריה, שהוציאה עליו משפט־מות כשהיה נציב־הגליל, הרג הורדוס בלא חמלה. וכנראה, בימל אז את הסנהדריה הגדולה בתור מוסד מדיני ממשלתי. נשארה אך סנהדריה גדולה לעניינים דתיים ולתקנות חברותיות ואף

---

[1]) באמת, הכתיבה הנכונה בעברית היא „הירודוס" (עיין קוהוט, ערוך השלם, III, 245, ערך „הֵרְדוס"). אבל קשה לשנות מן הכתיבה שנשתרשה.

[2]) כך צריך לקרוא, לדעתי, שם אדומי-עברי זה במקום „קוסטובארוס". השווה: „קֻוזגַבְרִי" מלך האדומים בימי אסר־חדון. שהרי יוסף בן מתתיהו, קדמוניות, ט"ו, ז', ט', אומר, שהוא היה ממשפחת ראשי-הכהנים לאליל Koζέ [ניא Κωζαί]. ובבית-נכותו של המנות ש. רפאלי בירושלים יש אבן עתיקה, שעליה חרותה הכתובת „חנ מקוז", שהיא כמו „חנמאל", חננאל", „חנניה", „חניבעל", והכרתיה מיד בתור כתובת אדומית. עיין: י. קלוזנר, „קוז, האל האדומי", ברבעון „דביר", ספר שני, ברלין, תמוז—אלול תרפ"ג.

למשפטים בלתי־מדיניים, שבראשה עמדו גדולי־התורה [1]. וכך נמשך הדבר והלך עד שבטלה המלוכה (והנשיאות) מבית־הורדוס ביהודה והנציבים (המשגיחים) הרומיים באו על מקומה. אז חזרו לעמוד בראש־האומה, לכל הפחות באופן פורמאלי (קדמוניות, כ', י', ה', קרוב לסוף), הכהנים הגדולים, כמו שהיה הדבר בימי הורקנוס השני ובימים שקדמו למרידת־החשמונאים; ולפיכך היה אז הכהן הגדול גם ראש הסנהדריה, שחזרה להיות מוסד מדיני וממשלתי, אבל מוגבל על־ידי יפוי־כחו של הנציב (המשגיח) הרומי. אך באופן זה יש ליַשר את הסתירות שבין התלמוד מצד אחד, שעל־פיו עמדו הלל ושמאי בראש הסנהדריה, ובין יוסף בן מתתיהו והברית החדשה (האיוונגליונים ו"מעשי־השליחים"), מצד שני, שעל־פיהם עמדו בראש הסנהדריה הכהנים הגדולים [2].

וכשהרג הורדוס כמה וכמה מחברי־הסנהדריה, לא נגע לרעה, לפי דבריו של יוסף בן מתתיהו, אך בהלל ושמאי, מפני שהם יעצו לעם לפתוח לפניו את שערי־העיר ומפני ששַמאי נבא מראש, בשעה שנתייראו חברי הסנהדריה של הורקנוס השני להוציא על הורדוס משפט־מות, שיבוא יום והוא ימית את כולם—ונבואתו נתקיימה (היסטוריה ישראלית, II, 214—215). ואולם סבות יותר עמוקות היו בדבר. ראשית, הצדוקים היו כרוכים אחר בית־חשמונאי והיו שונאיו של הורדוס, ובכן—הפרושים, שונאי־הצדוקים ומתנגדי־החשמונאים, היו שונאי־שונאיו של הורדוס. שנית, העם היה כרוך אחר הפרושים—והורדוס היה מתירא לעורר עליו את חמת־העם אם יהרוג או ירדוף את גדוליו וחביביו. ושלישית, הגדולים הללו, שהרבו לעסוק בתורה, לדרשה ולפרשה ולדקדק בה כל מיני דקדוקים דקים, אף לא נראו להורדוס מסוכנים לשלטונו; להפך, תכבד העבודה הדתית על העם ולא ישעו בענינים מדיניים... ומאז כאילו ברית־שתיקה נכרתה בין הפרושים ובין הורדוס: "לך, עמי, בוא בחדריך וסגור דלתיך בעדך, חבי כמעט רגע עד יעבור זעם"—כך חשבו הפרושים ולא התערבו בעניני הממשלה והשלטון, שהיו כולם בידי "רשע, שהשעה משחקת לו", ובידי הרומיים — "מטה־זעמו" של הקדוש־ברוך־הוא, כאשור לפנים; והורדוס מצדו נתן להפרושים לעסוק בדברי־תורה ובפלפולי־הלכות וחדושי־אגדות — ובלבד שישקטו ולא יתערבו בעניני־השלטון ולא יעוררו עליו את חמת־העם. וכך יָצא הדבר המוזר, שהחשמונאים הכהנים־הגדולים נטו אחר הצדוקים והורדוס האדומי נטה, כביכול, מתחילה, אחר הפרושים!—על כל פנים, הורדוס גרם במובן ידוע להתחזקות הדרישה בתורה שבעל־פה בימי הלל ושמאי ובבתים, שנוסדו על שמם: בית־שמאי ובית־הלל. כמו בכמה ארצות ובכמה תקופות, גרמה

[1] קרובה לזו היא גם דעתו של רי"א הלוי. דורות הראשונים. ח"א, כרך שלישי, פראנקפורט ע"נ מיין תרס"ו, עמ' 548—672.

[2] בזהירות יש לקבל בנידון זה את דברי הספר החשוב: W. Otto, Herodes, Stuttgart 1913, SS. 117-118.

אף כאן ובימי־הורדוס הריאקציה הקשה בחיים המדיניים להפרחתם של החיים הרוחניים, — אמנם, חיים רוחניים, שסימניה הקשים של ריאקציה זו ניכרו בה באופן בולט...

בימי מלכות־הורדוס מסתיימת תקופת ה„זוגות" וה„אשכולות" ומתחלת תקופת־התנאים.

ולכאורה נפלא הדבר: בעוד שעם מלכי־החשמונאים דקדקו הפרושים כחוט־השערה ובשביל ענין ניסוך־המים היו מוכנים להלחם עם אלכסנדר ינאי כמה וכמה שנים, הנה עם הורדוס לא דקדקו הרבה ולא הקפידו על כמה ממעשיו, שהיו מתנגדים לכל חוקי־התורה, כמו שנראה להלן. ואולם באמת לא יפלא הדבר: במלכי־החשמונאים ראו מלכי־ישראל, שהם, גדולי־האומה, ערבים בעד כל עבירה קלה שלהם, ואילו הורדוס היה בעיניהם כאחד מנציבי־רומי (קדמוניות, ט"ו, ט', ה'; ט"ז, ה', ד', ועוד); ומלך זר כזה — דיו, שלא יעכב את תלמוד־התורה ואת קיום־המצוות. מהורדוס אין חכמי־ישראל תובעים כלום . . .

ולאחר שהתיש את כחה של הסנהדריה הגדולה והשתיק את הפרושים, מפלגת־העם, השב הורדוס מחשבות להשמיד את כל מי שנשאר עוד מבית־חשמונאי. קודם כל — עוד היה הורקנוס הזקן חי. אפילו זקן זה, שנפסל על־ידי אנטיגנוס מן הכהונה כבעל־מום, שבכלל נעשה איש־שלום ובורח מן השררה ושהיה רחוק מהלך ת"ק פרסה מארץ־ישראל, נראה מסוכן להורדוס. מי יודע?— יהודי־בבל התקיפים והמרובים מחלקים לו כבוד־מלכים, והפרתיים, שברשותם נמצא הזקן המכובד, יכולים להשתמש בו כבלי־זין נגד רומי והורדוס המוגן שלה, כמו שהשתמשו קודם לכן במתתיהו אנטיגנוס; ובפרט שבאותו זמן (36 קודם ספה"נ) הכה פראַאטֶס מלך־הפרתיים את אנטוניוס מכה רבה... ולפיכך שלח הורדוס מכתב חביב והנף להורקנוס, שבו בקש אותו לחזור לירושלים, כדי שיוכל הוא, הורדוס, לגמול את כל הטוב, שעשה לו הורקנוס. וביחד עם זה שלח הורדוס את ידידו העשיר הגדול שר־המעלה (היסטוריה ישראלית, II, 224), ובידו מתנות גדולות לפראַאטס, מלך־הפרתיים המנצה, בבקשה לשלוח לו את הורקנוס, אבי־אִמה של אשתו (בזה, ודאי, היה גם צד מדיני אחר: לקנות את נייטראַליותם של הפרתיים ביחס אל מלכות־הורדוס). והזקן התמים האמין בדבריו של השועל הערום. לשוא הזהירוהו יהודי־בבל שלא לתת אמון בדבריו של נתינו מקודם, שהתנשא למלוך במקומו, לשוא דברו על לבו, שישאר בבבל מכובד ובטוח ושלו,—הורקנוס התגעגע על בתו ועל בת־בתו ועל ירושלים, עיר־מולדתו ומקום־גדולתו וגדולת אבותיו וקבריהם, שבכל הזקנים לא היה יכול להמירה בעיר אחרת בארץ נכריה, — וחזר לירושלים. הורדוס החניף לו מתחילה והרבה לכבדו — ולסוף הוציא אותו לטבח, כמו שנראה להלן.

הורדוס עצמו לא היה יכול להיות כהן גדול; הרי אף ישראל גמור לא היה[1]. וכדי שהכהן הגדול לא יתנשא עליו, מִנה בכהונה גדולה לא אחד מבית־חשמונאי ואפילו לא אחד ממיוחסי־כהונה שבירושלים, אלא — כהן־הדיוט, שאפשר, שאבות־אבותיו התיחסו על משפחת ה„כהנים־הראשים" שלפני גלות־בבל (קדמוניות, ט"ו, ג', א'). בזה כאילו רצה הורדוס לעשות „מעשה רב": להחזיר את הכהונה־הגדולה לבעליה — לבני־צדוק, שקדמו בזמן ובמעלה לכהנים מבית־חשמונאי. כהן־הדיוט כזה, שיש לו „זכות־אבות" נושנת, קרא הורדוס מבבל (לפי יוסף בן מתתיהו) או ממצרים (לפי המשנה), מפני שכהן־גדול כזה, מחוסר־שרשים בארץ־ישראל ומחוסר־קרובים בירושלים, לא היה מסוכן לו, להורדוס, משום צד (37 קודם ספה"נ). וחוץ מזה, הרי הורדוס עצמו התיחש על יהודי־בבל מימי החורבן הראשון ואפילו על כהניהם (עיין „היסט' ישראלית", II, 182, ולמעלה בהערה). זהו חנמאל הבבלי (קדמוניות, ט"ו, ב', ד') או חנמאל המצרי (משנה, פרה, פ"ג, מ"ה). אפשר, בבלי, שיָשב במצרים. —

ואולם אלכסנדרה (כנראה, אף שמה העברי היה שלומציון), חותנתו של הורדוס, אלמנתו של אלכסנדר השֵני בן אריסטובלוס השני ואִמה של מרימי, לא יכלה להשלים עם מנוי זה. זולת מרימי בתה היפהפיה, אשת הורדוס, היה לה גם בן, אריסטובלוס (השלישי), ששמו העברי היה יונתן (לפי מלחמות, א', כ"ב, ב', הוצאת Niese, I, 437). הוא היה אז עדיין אך בחור צעיר, בן ט"ז שנה, אבל יְפֵהפֶה ורך ונחמד כמרימי אחותו — בן־מלכים ממש. ואלכסנדרה אִמו חשבה בצדק, שאם גזל הורדוס את כתר־המלוכה מבית־החשמונאי ונטל אותו לעצמו, צריך הוא להשאיר לבית זה, לכל הפחות, את כתר הכהונה־הגדולה, ולא לתתו לכהן־הדיוט מארץ רחוקה ולהטעים בזה, שהכהנים הגדולים מבית־חשמונאי חמסנים היו והכהונה הגדולה לבית־צדוק היא. ולפיכך השתדלה אלכסנדרה לפני קליפטרה ידידתה, שתבקש את אנטוניוס לצוות על הורדוס, שימַנה את יונתן־אריסטובלוס כהן־גדול. וכדי להוכיח, שהבחור הצעיר ראוי הוא לשמש בכהונה גדולה, שלחה אלכסנדרה את תמונתו של בנה לאנטוניוס[2]. יפיו של יונתן־אריסטובלוס לקח את לבו של אנטוניוס והוא דרש מהורדוס לשלחו אליו. הורדוס נבהל. הרי אפשר, שימצא העלם

---

[1]) מתוך דבריו של אסטראבון (XVI) מוציא וואלטר אוטו (Otto, Herodes, SS. 18, 116), שהורדוס לא רק התיחש על היהודים הבבליים, אלא גם על הכהנים, ואפשר, היה זמן, שרצה להיות כהן-גדול בעצמו, אבל לא נועז לעשות כך מתחילה — ולסוף לא היה הדבר כדאי לו.

[2]) דבר זה חושב אוטו (Herodes, S. 40), ביחד עם ווילהויזן (Isr. u. Jüd. Geschichte, 7. Aufl., S. 305, Anm. 2), לאגדה מפני שבנידון זה יש שנוי-נוסחאות בין „קדמוניות" ו„מלחמות" ומפני שזוהי עבירה בעיני אשה יהודית. ואולם השנוי אינו גדול ביותר ואחרוני-החשמונאים לא היו אדוקים ביותר.

הנחמד חן בעיני הדיקטאטור הרומי וימצאהו יותר ראוי למלוכה מהורדוס על־פי מוצאו והדר־המלכות שבו... ולפיכך מִהר ופטר מכהונתו את חנמאל ומִנה את יונתן־אריסטובלוס כהן גדול במקומו (תחלת 36 או 35). ואז (ולא קודם לכן, כדבריו של יוסף בן מתתיהו) השיב לאנטוניוס, שאי־אפשר ליונתן־אריסטובלוס לעזוב את הארץ כדי שלא יתעוררו בה מהומות על־ידי כך: הכהן הגדול צריך לעמוד תמיד על משמרתו הגבוהה. — פטוריו של חנמאל היו עבירה חמורה: הכהן הגדול היה מתמנה עד ימיו של הורדוס לכל ימי־חייו. מעשה נורא כזה — לִפטר כהן־גדול ולמַנות אחר על מקומו בחייו — היה מסוגל לעשות עד ימי־הורדוס רק — אנטיוכוס אֶפִּיפַאנֶס. אף אריסטובלוס השני, שגזל את הכהונה הגדולה מהורקנוס, אחיו הבכור, עבר חוק; אבל סוף־סוף הורקנוס ואריסטובלוס אַחים היו, בני כהנים גדולים גם שניהם. כאן ניתנה הכהונה הגדולה מקודם לכהן־הדיוט, ואחר־כך פוטר כהן־גדול זה לשֵׂם עלם בן ט״ז או י״ז, אמנם, מגזע כהנים גדולים, אבל—לתכליתו הפרטית של הורדוס.—

ואולם אף את כהונתו של יונתן אריסטובלוס לא היה הורדוס יכול לנשוא. הבחור הצעיר והיְפֵהפֶה, שבינתיים מלאו לו י״ז או י״ח שנה, יכול היה להיות לו, לאחר זמן, למכשול גדול. ובשהגיע חג־הסוכות, והכהן־הגדול הצעיר, יפה־התואר ורם־הקומה, שאצילות של בני־מלכים היתה טבועה על כל חזותו, שִׁמֵש במקדש, הריע העם לקראתו תרועה גדולה. בזה גילה העם בפעם המאה והאחת את כל גודל חבתו לבית־חשמונאי. אבל בזה גם נחתך גורלו של יונתן הצעיר. מחשבה טבעית עלתה על דעתו של הורדוס: ומה אם בחור זה יתחבב על העם יותר ויותר וישאף לכסא־המלוכה היהודי, כסא־אבותיו? — ולא איש כהורדוס יעמוד בפני שאלה כזו ולא יפתרנה „בנקל“. אחר חג־הסוכות הוזמן הורדוס על־ידי אלכסנדרה למשתה ליריחו, ששם נמצא אז גם יונתן־אריסטובלוס. הורדוס דבר על לבו לשַׂחק במשחקים שונים עד כדי התְיַגעות ולרחוץ בברֵיכה (עד היום יש ביריחו בריכה גדולה ונאה, שנבנתה על מקום הבריכה העתיקה מימי־הורדוס ושמימיה שופעים מן המעיָן שעל־יד החורבות של יריחו העתיקה „עין־אלישע“). שם כבר היו מוזמנים לו צעירים מבני־לוייתו של הורדוס, שעשו להם כעין שחוק וטבלו את הכהן־הגדול הצעיר במים והחזיקו את ראשו מתחת למים שעה מספקת — שתצא רוחו... אך שנה אחת שימש העלם הנחמד בכהונה גדולה ובן י״ז או י״ח הוּטבע בערמת־השטן של הורדוס — וחנמאל חזר להיות כהן גדול. כך נרצח היותר צעיר מבית־חשמונאי (סוף 36 או 35) [1].

כמובן, הטעים הורדוס, שאין זה אלא אסון מקרי, והעמיד עצמו כמתאַבל על אריסטובלוס. אבל שום אדם לא האמין באבלו זה. לא האמינו בזה גם

[1]) בנוגע לכרונולוגיה של המעשים בימי מלכות־הורדוס יש לשים לב ביחוד להשגותיו המיוסדות־ברובן על שירר של וואלטר אוטו בספרו החשוב מאד: Herodes, עמ' 17—164, וביחוד אל: Zeittafel für Herodes, בסוף הספר.

אלכסנדרה חותנתו ומרים אשתו. שתי הנשים, שראו בהריגתם של כל קרוביהן: של אריסטובלוס (השני), של אלכסנדר (השני), של מתתיהו אנטיגנוס (השני) ושל יונתן אריסטובלוס (השלישי) — והכל באשמתם של האדומיים, — לא יכלו להרגיש חבה יתֵרה להורדוס. חוץ מזה, שתיהן היו מלכות בנות־מלכים, כהנות בנות כהנים גדולים — והורדוס היה אדם מן השוק בעיניהן; וכן היו בעיניהן גם כופר (Κύπρον) אמו (לפי קדמוניות, י"ד, ז', ג', נוסחת־ניזה, ומלחמות, א', ח', ט', היתה ערביה) ושלומית אחותו. הן בזו בלבותיהן להורדוס עצמו ולכל משפחתו, שחשבו את עצמן נעלות עליהם על־פי מוצאן לאין ערך. כל זה הרגיז את הורדוס עד מאד. ואף את מצב־רוחו של הורדוס לא קשה להבין. הוא, המלך, שאך כחו וחכמתו עשו לו את המלכות, הוא, הגאה, החרוץ והאמיץ מאין כמוהו, נחשב לבוז־משפחות! — ובעיני מי? — בעיני שתי הנפשות היותר יקרות לו: בעיני אשתו האהובה ואמה. מובן, שהיה הדבר כרקב בעצמותיו. כדי להפטר מבוז משפחתו האדומית בדה מלבו והפיץ על־ידי ניקולוים הדמשקי, שמוצאו ממשפחה מיוחסת (אפשר, אף כהנית) של בני־הגולה, שנשארה בבבל; ומישם הרי הביא גם את חנמאל הכהן, שהתיחס על בני־צדוק, שנשארו בבבל. וכדי שלא יתבדה, שרף את מגילות־היוחָסין שבירושלים (על זה מעיד אפריקנוס אצל Eusebius, Hist. eccl., I, 7,11; ועיין גם פסחים, ס"ב ע"ב). והנה שתי הנשים הקרובות אליו ביותר, שהוא מבקש קרבתן ואהבתן, שחִתּוּנו בהן נותן לו זכות פורמאַלית לישבת על כסא־המלוכה, מוסיפות לבוז לו ולשטמו! — ולפיכך ציווה לישום משמר על אלכסנדרה ולא נתן לה לצאת מפתח־ביתה וגם העמיד עליה מרגלים, שהיו עוקבים אחר כל מעשיה. היא קצה בחיים נוראים כאלה ונסתה לברוח אל קליפטרה בלילה בארון של מת. הורדוס תפס אותה בעזרת מרגליו ובַלָּשָׁיו; אבל לא נועז להרגה, מיראה מפני קליפטרה ידידתה ומפני — בתה של אלכסנדרה, מרימי אשתו. כי אהבת־נפש אהב את מרימי היפה; לא רק כאהבת גבר את האשה היפהפיה, אלא אף כאהבת שפל־המדרגה את רמת־היחוס. כיצור נעלה ממנו לאין ערך היתה בעיניו, כמלאך־אלהים לשוכן בתי־חומר היתה לו. ויותר שהיתה קרה ביחסיה אליו, יותר שהיתה מראָה לו את יתרונה הטבעי — יחס מוצאה ויפיה האריסטוקראַטי העדין והרך של שליטים, עשירים ורמי־מצב, — יותר היתה מתלקחת אהבתו־תאוותו אליה ויותר רצה לכבוש את אהבתה. אבל האהבה אינה ניטלת בחוזק־יד, — ודבר זה — תְּעוּרַת האהבה „עד שתחפץ" — גרם לכל אותה הטראַגידיה הנוראה בביתו של הורדוס, שנסתיימה לא רק בהריגתן של מרימי ואלכסנדרה, אלא אף ברציחתם של בני־מרימי — בני הורדוס עצמו.

כל העם התאבל על הנצר הרך מגזע־חשמונאי, שנקטף בלא עתו; אבל יותר מכל התאבלה עליו אלכסנדרה אמו. היא היתה קרובה לאבד עצמה לדעת. היא ראתה כשנהרג דודה־חמיה אריסטובלוס השני, כשנהרג בעלה

אלכסנדר השני, כשנהרג שאֵיה (בן אחי־אביה) מתתיהו אנטיגנוס השני, ולסוף—כשנהרג בנה־יחידה יונתן אריסטובלוס השלישי— ולמה לה חיים? — אבל אשה זו היתה תקיפה ברוּהה כבּ־זל וערומה כנחש. היא אהבה שלטון מלכותי, ואם זה אי־אפשר — מתוקה הנקמה. רק הנקמה חִיְתָה אותה מאז והלאה. היא הוסיפה לחיות אך כדי למצוא שעת־הכושר ולהתנקם בהורדוס (קדמוניות, ט"ו, ג', ד'). וטבעי הוא הדבר, שהיא קובלת לפני קליפטרה ידידתה על שהורדוס הטביע בערמה את הבחור היפהפה, שאנטוניוס וקליפטרה הֻזינו עיניהם מזיו־יפיו על־פי התמונה, ששלחה להם. על־פי בקשתה של קליפטרה, מזמין אנטוניוס את הורדוס אליו לדין לעיר לודקיה (זו שעל שפת־הים, סמוכה לאַנטיוכיה). הורדוס, שמכיר באשמתו, מתיָרא, שמא יוציא עליו אנטוניוס משפט־מות. קל להבין, כמה גדול כעסו של הורדוס על אלכסנדרה חותנתו, שלפי אומֶד־דעתו ודאי פעלה בידיעתה של מרימי בתה—אשתו. ולפיכך הוא מוסר את אלכסנדרה ואת מרימי בידי שר־האוצרות שלו, — יוסף, ובידי יְטוּרִי אחד, שוהם, בפקודת־חשאים, שאם יהרגהו אַנטוניוס, יהרגו הם, יוסף ושוהם, את שתי הנשים מיד: את אלכסנדרה — כדי שלא תסֵב אליה את מלכות בית־חשמונאי ולא תהא מלכה כאלכסנדרה (שלומציון) סבתה, ואת מרימי — כדי שלא יקחנה אנטוניוס לאהובה, שהרי כבר ראה את צלם־דמות־תבניתה ונתפעל מיָפיה המלכותי. הורדוס אוהב כל־כך את מרימי, עד שאינו יכול לשאת את הרעיון, שאשתו זו היפהפיה תהא לאחר אפילו לאַחר מיתתו! — ויש גם סכנה, שלא תתמַלך מרימי אחריו, בתור היורשת האמתית של כסא־החשמונאים, — ופרורה אחיו וכופר אמו ושלומית אחותו ודורים אשתו ואנטיפאַטר בנו מה יהא עליהם? — כמובן, הולך הורדוס אל אנטוניוס לא בידים ריקניות. הוא משחד אותו בהרבה כסף, ומתנות יקרות הוא נותן גם לקליפטרה, שאַף את יריחו עם יער־תמריה ועם הצֳרי היקר שלה והלק מן הגליל העליון הוא מוסר לה והוא מוכרח להכרם מידה בסכום הגון (קדמוניות, שם, שם, ה', ד')[1]. והוא יוצא זכאי בדינו. אנטוניוס מחליט, שאין לו להתערב בענינים פנימיים של „מלך־ידידי".

ואולם קודם שנודע הדבר, שהורדוס יָצא זכאי מלפני אנטוניוס, נתפשטה השמועה, שנתחייב מיתה. לאלכסנדרה נשקף זיק של תקוה, שתגיע למלכות. אז (ולא קודם לכן, כדי להודיע את חבתו של הורדוס למרימי, כדבריו של יוסף בן מתתיהו) מספר שוהם לה ולמרימי את פקודת־החשאים של הורדוס, כדי למצוא חן בעיני הנשים העתידות למשול. הדבר מרגיז ביחוד את מרימי. כמה אֶגואיסטי הוא אדומי זה, עד שאַף על חייה של אשתו האהובה אינו חס — ובלבד שגם לו, גם לאחר לא תהיה! — ושלומית, אחותו של הורדוס, שֶשָֹתֵי

[1] לדעתו של אוטו (Herodes, S.47, הערה**), נתן אנטוניוס אז לקליפטרה גם את עזה. היא בקשה להסב אליה את כל מלכות-יהודה, בתור נחלת התלמיים אבותיה לפנים, ולכל הפחות את אדום, אבל אנטוניוס לא הסכים לכך.

החשמונאיות משקיפות עליה מלמעלה למטה, כעל בת משפחה אדומית, שלא מזרע־המלוכה ולא מזרע־ישראל, יודעת מה שיקרה לה כשתמשול אחת משתי הנשים הגֵאוֹת; והרי אשה רעה וערומה זו מקנאת במרימי גם בתור אשה וגם בתור אחות־המלך. ולפיכך, כשחזר הורדוס לירושלים לאחר שיָצא זכאי בדינו של אנטוניוס, היא מַלְשֶׁנֶת על שוהם ועל מרימי כאחד, שהם היו ביחסים אסורים זה עם זו. הורדוס התאוֹנֵי כמעט שמשתגע מרוב קנאה. אבל מרימי מַשְׁתקת אותו ומוכיחה לו בכל מיני הוכחות, שאין זו אלא דבת־שָׁוא. באהבתו הגדולה הוא מאמין לה — ויחסיהם חוזרים להיות כבתחילה. ואולם פעם אחת, לאחר זמן, לא יכלה מרימי להתאפק ואמרה ברגע שנשבע לה הורדוס, שאהבתו גדולה אליה עד לאין שעור:

— ואף־על־פי־כן לא מנעה אותך אהבתך זו מלצוות, שיהרגוני על לא־דבר, אם יהרוג אותך אנטוניוס.

לשֵׁמע דברים אלה נִתַּר הורדוס ממקומו כִּנְשׁוּךְ־נחש: הם לו ראיה גמורה וחלוטה, שאמנם קרוב היה שוהם לאשתו יותר מדאי; אילמלא כן, לא היה מוסר לה פקודת־חשאים זו, שהורדוס אִיֵּם עליו באימת־מות שלא לגלותה לשום אדם! — ומיד, בלא ששָׁמע אפילו את התנצלותו של שוהם, הוא מצַוה להרגו בלא דין ובלא משפט. את מרימי אינו מֵעֵז להרוג בלא משפט: אנטוניוס וקליפטרה מצד אחד והעם מצד שני לא יסלחו לו דבר זה. ועל־כן אינו נוגע במרימי לרעה. ואולם עבר עוד זמן ידוע, וקטטה עזה פרצה בין הורדוס ואשתו הבָּזָה לו בלבה וזוכרת לו את הרפת־מוצאו. ואז סִבְּבָה שלומית הרשעה, שחֶרפּת־המוצא היה כרקב גם בעצמותיה, את פני הדבר, שהסרים הנאמן של מרימי מספר להורדוס, שמרימי רצתה להשקותו סַם־רעל בתור משקה־אהבה (ודרך־אגב תתבאר אהבתו היתֵרה של הורדוס למרימי על־ידי מעשה־כשפים ולא על־ידי יפיה ומדותיה הטובות). אז שָׂם אותה הורדוס במאסר. ולאחר ישיבה ארוכה־ביחס בבית־האסורים, כשעברה סכנת התערבותם של אנטוניוס וקליפטרה, הוא דָן אותה לא על־ידי הסנהדריה הגדולה, אלא על־ידי ידידי־ביתו. בשעת בירור־הדין הוא מאשים אותה לא רק בזנות, אלא אף בסַמום, אף־על־פי שהסרים שלה לא הודה על זה גם לאחר שנתעַנה בעינויים קשים (מנהג רומי־סורי, שלא ידעה היהדות מעולם). על יסוד שתי אישמות־שקר אלו דורש הורדוס במפגיע להוציא עליה משפט־מות. ה„ידידים" לא נועזו, כמובן, להתנגד לדרישתו של המלך הנרגז והמסוכן בכעסו — וחִיְּבו מיתה את האשה היפה והטהורה. היא הושבה לבית־האסורים עד שיקוים פסק־הדין, ואפשר, שהיה הורדוס מתחרט על משפט־המות, שגרם להוציא על הנפש, שאַהבתו־תאותו אליה היתה חזקה כל־כך. ואולם שלומית אחותו, ואפשר, גם כופר אמו, ששָׂנאו את ההשמונאית הגאיונה שנאה עזה כעוז־האהבה, שאהב אותה הורדוס, דברו על לבו, שימהר להוציאה להורג: אפשר, שהעם יתקומם על הורדוס ויוציא את המלכה החשמונאית ממאס־רה בחוזק־יד. כל־כך היה העם מסור לבית־חשמונאי אף לאחר שלא נשארו

ממנו אלא שתי נשים והורקנוס הזקן! — ודבריה של שלומית פעלו מפני שהיה בהם הרבה מן האמת. הורדוס מהר להוציא את הנידונה להורג. ומרימי חיתה כמלכה וכחשמונאית ומתה כראוי לבת מלכים וכהנים־גדולים. בלא שום מורא ופחד, בלא שנשתַּנָּה מראה־פניה, עלתה לגרדום. ואפילו כשאלכסנדרה אמה, מיראה, שמא יאשימה הורדוס בהשתתפות במעשי־בתה ויהרוג גם אותה — והיא רצתה לחיות עוד כדי לנקום את נקמתה בשופך דמי כל משפחתה וגוזל־כתרה, — אפילו כשאלכסנדרה אמה התחילה מאשמת אותה בגלוי, לעיני כל העם, ומצדקת עליה את הדין והתחילה מורטת שערותיה של בתה האומללה (אם אין בכל ספור זה הפרזה מצדו של יוסף בן מתתיהו — ניקולויס הדמשקי, ודאי, כסתה אשת־ברזל זו על יסורי־נפשה בתקוה להתנקם בהורדוס שנוא־נפשה), השיבה לה מרימי רק במבט של בוז, באין אומר ודברים... וכך מתה מרימי על במת־מטבח,— מרימי, שעליה אומר יוסף בן מתתיהו: „אשה, שהיתה הטובה בנשים גם בצניעות וגם בגודל־נפש" (γύνη κὰι προς εγκράτειαν καὶ πρὸς μεγαλοψυχίαν ἄριστα γεγενημένη) ויש„ביפי־הגוף ובהוד־הליכותיה עלתה על כל הנשים בימיה יותר ממה שאפשר להביע"; וכל חסרונה היה — גאונה החשמונאי, שלא נתן לה להשפיל את כבודה לפני הורדוס, בעלה האדומי, רוצח כל משפחתה, ולפני אִמּו ואחותו הפשוטות והרְשָׁעות, שלא מאסו בשום אמצעי כדי להשמיד את צרתן המתגאית עליהן (קדמוניות, ט"ו, ז', ו'). דבר זה אירע בסוף שנת 29 קודם ספה"נ, שנים אחדות אחר שהזר הורדוס זכאי מאנטוניוס. אשה צעירה מאד, רק בת 28 שנה לערך, היתה מרימי במותה ולערך 8—9 שנים היתה עם הורדוס (37—29) וילדה לו שלשה בנים (שהאחד מהם מת בנערותו ברומי) ושתי בנות (מלחמות, א', כ"ב, ב').

הצעה זו של מיתת־מרימי הוצעה כאן בעיקרה על־פי „מלחמות־היהודים" (א', כ"ב, ג'—ה'). ב„קדמוניות־היהודים" (ט"ו, ג', ה'—ט', וגם ט"ו, ו', ה' וז', א'—ו') מסופר, ששתי פעמים ציווה הורדוס להרוג את מרימי, אם לא ישוב בשלום. בפעם הראשונה הפקיד אותה (ואת אלכסנדרה אמה) בידי יוסף דודו וגיסו, בעלה של שלומית אחותו, כשהלך אל אנטוניוס כדי להתנצל על הַטְּבָעָתו של יונתן אריסטובלוס בשנת 34, ואז הלשינה שלומית על בעלה, שהוא ביחסים אסורים עם מרימי, וכשנודע לו, שיוסף גילה למרימי את פקודת־החשאים שלו, ציווה להרגו ולאסור את אלכסנדרה ולמרימי לא עשה דבר. ובפעם השניה הפקיד את מרימי בידי יוסף שר־האוצרות שלו ובידי שוהם היטורי בפקודת־חשאים כזו ממש כשהלך לפייס את אַבגוסטוס בשנת 29, — ועוד פעם נתגלה הסוד למרימי — הפעם על־ידי שוהם היטורי — והורדוס צוה להרוג את שוהם, ואז מסר את מרימי לדין והיא יצאה חייבת מיתה ונהרגה. — והנה כבר נתעורר חוקר אחד, דֶסטינון שמו (Destinon, Die Quellen des Flavius Josephus, Kiel 1882, S, 113; עיין שירֶר ,I⁴, הערה 51 לעמ' 385—386), על הדמיון הגמור שבין שני

הספורים. אפשר, צדק שירֶר בהחלטתו, שכבר היו במקורותיו של יוסף בן מתתיהו שני הספורים גם יחד; אבל זאת אינה אומרת עוד, שאמנם אירעו שני המאורעות הדומים כל־כך זה לזה. חוץ ממה שב„מלחמות" אין הספור השני, בדבר הקשר שבין ההליכה אל אבגוסטוס ובין הריגת־מרימי, כלל וכלל, הנה, אמנם, ב„מלחמות" נזכר לא שוהם היטורי, אלא יוסף, דודו של הורדוס ובעלה של שלומית. אבל קשה להאמין, ששלומית, עם כל רשעתה הגדולה, תלשין על בעלה ודודה מלשינות נוראה כזו — ובלבד שתוציא להורג גם את מרימי צרתה; ועוד יותר קשה להאמין, שהורדוס ימהר להרוג את דודו־גיסו: יודעים אנו, כמה רך ונוח היה בכל הנוגע לקרובים אליו קרבת־מוצא. ואולם, נוסף על זה, נזכר בספור השני של „קדמוניות" (ט"ו, ו', ה') לא רק שוהם היטורי, אלא גם „יוסף שר־האוצרות" (Ἰώσηπος ὁ ταμίας) או, לפי גירסת ניזֶה, ταμιαίας). ואין ספק בעינַי, שיוסף זה נתחלף (למקורותיו של בן־מתתיהו או — לו לעצמו) ביוסף בעלה של שלומית ודודם של הורדוס ושלומית, — ויָצאו שני הספורים — בדבר יוסף הדוד־הגיס מצד אחד ובדבר יוסף שר־האוצרות ושוהם היטורי מצד שני — שב„קדמוניות", במקום הספור האחד — של יוסף שר־האוצרות ושוהם היטורי ביחד — שב„מלחמות", ששם אך נשמט בטעות שמו של שוהם. ולפיכך ראוי להציע את כל ענין הריגתה של מרימי אך על־פי הספור האחד שב„מלחמות", אלא שבמקום יוסף בעלה של שלומית צריכים לבוא יוסף שר־האוצרות ושוהם היטורי שב„קדמוניות", ט"ו, ו, ה', וז', א'—ו'.

ואולם כאן מתגלה קושי חדש: אם הריגתה של מרים קשורה בהליכתו של הורדוס אל אנטוניוס ולא אל אבגוסטוס, הרי אירע דבר זה בשנת 35—34; ואולם מרימי נישאה להורדוס בשנת 37, בימי מצור־ירושלים על־ידי הורדוס וסוסיוס, ובכן עברו מנשואיה ועד הריגתה רק 4—5 שנים, — ואיך ילדה להורדוס במשך שנים מועטות אלו 5 ילדים? — דבר זה מכריח, לכאורה, לקשר את הריגתה של מרימי בפקודת־חשאים שניה, שהיא קשורה בהליכתו של הורדוס אל אבגוסטוס, בשנת 29. אבל באמת אין הכרח כזה. היתה רק פקודת־חשאים אחת, בשנת 34, אלא שהריגת־מרימי לא באה תכופה, מיד אחר חזירתו של הורדוס מלודקיה. עבר זמן ידוע עד שפעלה מלשינותה של שלומית ועד שנהרגו יוסף שר־האוצרות ושוהם היטורי; אחר־כך עבר עוד זמן ידוע עד שפרצה הקטטה העזה בין הורדוס ומרים ובאה האשמה של סף־הרעל (קדמוניות, ט"ו, ז', ד'); באופן שבאמת נהרגה מרימי אך בסוף שנת 29, לאחר שחזר הורדוס מהליכתו אל אבגוסטוס ולא היה עוד מגן למרימי בדמות אַנטוניוס וקליפטרה. ומסבה זו דוקא — מפני שנתאחרה הריגת מרים עד ההליכה אל אבגוסטוס, נתקשרה הריגה זו בטעות בפקודת־השאים שניה, מימי־אבגוסטוס, שלא היתה ולא נבראה[1].

[1]) כל זה — לא רק בשנוי מן הנימוקים של דֶסטינון ושירֶר, אלא גם מאותו של אוטו (Herodes, SS. 52—55), שמקשר את התפרצות שנאתה של מרימי בהריגת הורקנוס הזקן, על יסוד מלחמות, I ,437 (הוצאת ניזה), ששם מוכיחה מרימי את הורדוס על הריגת הורקנוס.

— — ,אחר הדברים האלה, כשוך חמת המלך הורדוס, זכר את מרימי ואת אשר עשתה ואת אשר נגזר עליה'. נתעוררה האהבה התאוַנית של ההדיוט אל בת־המלכה. לא נוחם, לא מוסר־כליות היה זה, אלא — סערת־התאווה, שלא היה במה להשקיטה. הרי באמת לא מִלא את תאותו במרימי: מה שנתנה לו אשה עדינה ורכה זו — נתנה מתוך אונס, כאילו כְּפָאָה שֵׁד, ובמדה מחוקה. והוא, התאוותי מבני־העם, שתאוותיהם רחבות ובריאות, כשאול לא יָדע שבעה בה. הוא שכח, שמֵתָה, שהוא בעצמו המית אותה. בכעסו המית את שופטיה: את ידידיו, שהוציאו עליה משפט־מות כרצונו ועל־פי דרישתו. הוא היה קורא לה בחלום ובהקיץ, היה מצַוה על עבדיו לקרוא לה, לדבר עמו עליה, היה מתמוגג בדמעות לזכרה . . . וקרוב היה לשגעון מתוך רוב צער . . . לסוף נסה לסכה את צערו על־ידי משתאות, בצַיִד ובכל מיני תענוגות־בשרים: אפשר, קול־המונם של תענוגותיו ישקיט את סערת־לבבו. לשוא! — אז נסה לשַכך את הסערה שבדמו על־ידי השקט, על־ידי ההתבודדות. לשוא! — אז יָלך ל ש ו מ ר ו ן — למקום, שבו חגג את התונתו עם מרימי: הזכרונות הנעימים יפיגו את מרירות־הצער. אבל שם חלה מחלה עזה. זו היתה, כפי הנראה, מחלת־הַשֶׁבֶת (Meningitis, עיין קדמוניות, ט"ו, ז', ז'), שבאה לפעמים גם מהזדעזעות־המוח[1]. יצאה השמועה, שהוא נוטה למות. אז התחזקה אלכסנדרה החשמונאית: באה שעתה! — לא לחנם בחרה לחיות חיים בזויים אלה לאחר מיתתה של מרימי! — היא פנתה אל שרי שתי המצודות שבירושלים ודרשה למסרן לידה. ואולם אחד משרי־המצודות, א ח י א ב, היה בן־אחיו או בן־אחותו של הורדוס. הוא מסר להורדוס את דרישתה של אלכסנדרה — והורדוס, למרות מחלתו, צוָה להרוג אותה מיד (סוף 29 או תחילת 28 קודם ספה"נ).

ה ת ל מ ו ד שמר אף הוא זכר להשמדת בית־חשמונאי על־ידי הורדוס, וביחוד על הרינת־מרימי: ,הורדוס (גירסת רבינו גרשום בכ"י: „הירודוס") עבדא ד ב י ת ־ ח ש מ ו נ א י ה ו ה (הורדוס היה עבד בית־חשמונאי). נתן עיניו באותה תינוקת (מרימי). יומא חד שמע ההוא גברא בת־קול, דאמר: ,כל עבדא דמריד השתא מצלח' (יום אחד שמע אותו האיש בת־קול, שאמרה: ,כל עבד שמורד בשעה זו, מצליח'). קם קטלינהו לכולהו מרותיה ושיירה להאי ינוקתא (קם, הרג את כל אדוניו והשאיר תינוקת זו). כי חזת האי ינוקתא, דקא בעי למינסבא, סליקא לאיגרא ורמא קולא, אמרה: ,כל מאן דאתי ואמר: מבית־חשמונאי קאתינא — עבדא הוא; דלא אישתיירא מינייהו אלא האי ינוקתא—והאי ינוקתא נפלא מאיגרא לארעא' (כשראתה תינוקת זו, שרצה לישא אותה, עלתה לעליה והרימה קול, אמרה: ,כל מי שבא ואומר: מבית־החשמונאי אני בא — עבד הוא; שלא נשארה מהם אלא תינוקת זו — ותינוקת זו נפלה מן העליה לארץ'). טמנה שבע שנין בדובשא (טמן אותה שבע שנים בדבש).

[1] לדעתו של א ו ט ו (Herodes, S. 55) — „ודאי (!) חַטֶּטֶת (Furunkel) מסוכנת עם מוגלה מסוכמת".

איכא דאמרי (יש אומרים): בא עליה, ואיכא דאמרי: לא בא עליה, והאי דטמנה — כי היכי דנאמרון: בת־מלך נסב (ומה שטמן אותה — כדי שיאמרו: בת־מלך נשא)" (בבא בתרא, ג' ע״ב; ועיין גם־כן: קידושין, ע' ע״ב). והיתה אמונה, שבא הורדוס על מרימי לאחר מיתה, שהרי לביאה משונה נשתמר בתלמוד (סנהדרין, ס״ו ע״ב) השם „מעשה־הורדוס" (כך קורא „הערוך", ערך „הרדוס", במקום „מעשה־חידודים" שבגירסת־התלמוד שלנו, עיין ק ו ה ו ט , הערוך השלם, III, 245).

לפנינו כאן, כמובן, דברי־אגדה, אבל באגדה זו משתקפת האמת ההיסטורית מכמה צדדים. ראשית, יודע התלמוד, שהורדוס לא היה אלא עבד (במובן פ ק י ד, כמו „שמע ע ב ד ירבעם" שעל החותם הידוע) של בית־חשמונאי; שנית, שהשתדל לישא „בת־מלך" — אשה מבית־חשמונאי; שלישית, שאהבתו אל אשה זו היתה עזה אף לאחר מיתתה המשונה. ולסוף, הבוז, שהעם היהודי בז להורדוס, משתקף באגדה זו באופן שאין למעלה ממנו.

וחרטתו של הורדוס על שהרג את מרימי מצאה לה בטוי פיוטי באחד ממבחר „זמירות־ישראלי" (Hebrew Melodies) של ב י י ר ו ן, שתרגם משוררנו י״ל ג ו ר ד ו ן: „קינת הורדוס על מות מרימי אשתו". בסערת־תאוותו קשה לו להאמין, שאמנם הרג את אשתו הענוגה והנחמדת:

הַאֻמְנָם מַתְּ? וּמִי הוֹרִידֵךְ קָבֶר? — אַךְ אַתְּ מוּמָתָה וּכְבָר מָצָאת נַחַת
מִי הִשְׁתּוֹלֵל לַחֲרוֹץ מָוֶת עָלָיִךְ? — וּבִלְבִּי זֶה הַמָּלֵא מַר־עַצֶּבֶת
אֲנִי, הָהּ, אֲנִי הִגְדַּלְתִּי הַשֶּׁבֶר, — לְבַת־הַנֹּחַם כַּתֹּפֶת קוֹדַחַת,
צוּר הַרְבִּי אֲנִי שֻׁבְרָה מִדְּמָיִךְ! — פַּס מִפְלָט מֶנִּי, כָּל תִּקְוָה כּוֹזֶבֶת.

ואף תענוג אחד מתענוגיו של הורדוס, שבהם נסה לפכה את צערו, יודע התלמוד: ה מ ש נ ה מזכרת „יוני־ה ר ד ס א ו ת" (שבת, פכ״ד, מ״ג, וחולין, פי״ב, מ״א); ואף י ו ס ף ב ן מ ת ת י ה ו יודע לספר, שבארמונו של הורדוס היו „הרבה מגדלים (שְׁבָכִים) בישביל יונים ביתיות" (מלחמות, ה', ד', ד'). ואף ה„ערוך" (ערך „יון", עין בערוך השלם לק ו ה ו ט, IV, 124—125) כך ביאר מלת „הרדסאות" או „ה י ר ד ו ס י ו ת": „ה י ר ו ד ו ס המלך הביא יונים מן המדבר וגידל אותן בישוב ונעשו תרבות, ונקראו על שמו ה י ר ו ד ו ס י ו ת". חוץ מזה לא נזכר שמו של הורדוס ב מ ש נ ה בשום מקום.

עוד נשאר ה ו ר ק נ ו ס ־ ה ז ק ן — ואף הוא נפל חלל מידי העריץ; וכן גם קרובים אחרים של בית־חשמונאי. אבל קודם לכן יש להעביר לפנינו את ה מ א ו ר ע ו ת ה מ ד י נ י י ם בישנים הראשונות למלכותו של הורדוס.

§ 2. מלחמותיו של הורדוס ויחסיו אל אַנטוניוס וקליפטרה ואל אַבגוסטוס (34—25).

כבר ראינו, שקליפטרה — אם מחמת ידידותה לאלכסנדרה או מחמת רצונה לרשת את מלכותו של הורדוס שעל גבול־מצרים, ובכלל לאַחד את מצרים וסוריה בידה — היתה מקטרגת על הורדוס תמיד לפני אנטוניוס. היא לא הצליחה להסיר את לבו של הדיקטאטור הרומי מאחריו: זהבו של הורדוס היה חזק משנאתה של קליפטרה. — אז החליטה קליפטרה לבקש מאנטוניוס, שיתן לה חלק מן הארצות הסמוכות למצרים, שהיו מכניסות הרבה כסף; כי חמסנית ורודפת אחר הבֶצַע כמותה קשה היה למצוא. — ואמנם, בשנת 34 נתן לה אנטוניוס את כל ערי־החוף של ארץ־ישראל, זולת צור וצידון, חלק ממלכות־ערָב ואת יריחו עם כל מגרשיה, שהיו בה יער של תמרים בשטח של 100 ריס (שעל־כן נקראה יריחו בשם „עיר־התמרים") וגן גדול של שיחי־צרי, שמחירו כמחיר־הזהב (ואפשר, גם את עזה—עיין למעלה, עמ' 7, בהערה). אבל הורדוס יָדע, שהעיקר לקליפטרה לא השלטון על יריחו, אלא — הכסף, שתוציא משם. על־כן חָכַר את ארצו שלו מידה במחיר 200 ככר לשנה. וכן הכר ממנה את חלקה במדינות־ערב. ולאחר שלִוְּתָה את אנטוניוס עד נהר־פרת, חזרה לדמשק, ומשם באה לבקר ביהודה. הורדוס קבל אותה בירושלים בהדרת־כבוד ונתן לה מתנות לרוב. אז נסתה לצוד גם אותו בכשפיה, אם מתוך רגילות לעגוב על כל הגברים, שמצאה אותם מצוינים באיזה דבר, או כדי לעורר על־ידי כך את קנאתו של אנטוניוס — ויהרוג את הורדוס ויתן לה את ממלכתו; אבל האדומי הערום לא נפל ברשתה — הוא אהב יותר מדאי את מרימי אשתו, שעדיין היתה אז בחיים, ונתיירא יותר מדאי מפני אנטוניוס, שעדיין עמד אז בתקפו. ולפי־כך נתן לקליפטרה מתנות ושִלח אותה בכבוד עד מצרים (34). הוא יָצא בשלום, אבל ארץ־ישראל סבלה הרבה: כספיה נתבזבזו על שוחד בכל צורותיו.

בשנת 32 התחילה המלחמה בין אנטוניוס ובין אוקטביינוס. הורדוס היה צריך לבוא לעזרתו של אנטוניוס בחַיִל כבד; אבל מאחר שלא יָדע, במה תסתיים המלחמה, הסב הוא עצמו (ולא קליפטרה, כדבריו של יוסף בן מתתיהו, שמסכימים לו ווילהויזן, Israelitische und Jüdische Geschichte, 7. Aufl., Berlin 1914, SS. 306—307, וגם אוטו, Herodes, S. 48) את פני הדבר, שיצוהו אנטוניוס לצאת למלחמה על מאליך מלך־ערָב, כדי לגבות ממנו בחוזק־יד את דמי־החכירה בעד חלק מארצו, שנתן אנטוניוס מתנה לקליפטרה, כאמור, והורדוס הוכרח להיות ערֵב בעד דמי־החכירה, שמאליך היה צריך לשלם בעד ארצו שלו, כהורדוס בעד יריחו. קליפטרה שמחה על זה: „יכה יוסי את יוסי" — ולסוף יחלשו שניהם והיא תירש את ארצות־שניהם. ניקולאוס הדמשקי, שיוסף בן מתתיהו יוצא בעקבותיו בכל הספורים מחיי־הורדוס, אלא שהוא מעריך את הספורים הערכה יהודית־לאומית,

הערכת הפרושים (מה שמיחסים החוקרים החדשים, ו א ו ט ו בראשם, למקור יהודי אנונו'מי מיוחד), — מספר, שמתחילה נִצח הורדוס את הערביים; אבל לאחר שבא אַ תֵ י נ י ו ן, הסֶגֶן של קליפט־ה, לעזרתם של הערביים, נוצח הורדוס. אבל הדבר לא יאָמן בשום אופן: שר־צבא של קליפטרה, שמאַליך פסק מלשלם לה דמי־חכירה, יבוא לעזרתו של מאליך זה! — הדבר פשוט: מאליך והערביים היו מלומדי־מלחמה יותר מהורדוס וחילו, ועל־כן נִצחו; אלא שהורדוס וההיסטוריון החצרוני שלו לא יָדעו במי לתלות את המפלה — ותלוה בקליפטרה, אויבתם של הורדוס ושל אבגוסטוס קיסר (נגד א ו ט ו, שם, עמ' 48). חיל־הורדוס פנה עורף במלחמה — והורדוס לא נועז במשך זמן ידוע לצאת למלחמה גלויה על הערביים, אלא „פשט ידו בגדוד" — התנפל על ערי־עֲרָב פתאום ונטל מהן בזרוע מה שהיה יכול להספיק לתשלום דמי־החכירה, שמֵאן מאַליך המלך לתת (32 קודם ספה״נ).

ו„לצרה אח יוָלד". מיד לאחר מפלתו של הורדוס במלחמה עם הערביים היה ר ע ש ג ד ו ל בארץ יהודה, כנראה ב ש ר ו ן: עד 30,000 יהודים נקברו תחת המפולת, ובהמה רבה (31). כנראה, מאז היה הכהן הגדול מתפלל בתפלת יום־הכפורים „על אנשי־השרון: יהי רצון שלא יהיו בתיהם קבריהם" (ירושלמי, יומא, פ"ה, ה"ג). במצב קשה זה רצה הורדוס לכרות ברית־שלום עם הערביים בתנאים נוחים לאלה; אבל המנצחים הפראיים, ששמעו על המצב הרע של יהודה, הרגו את מלאכי־השלום של הורדוס והזרו והתנפלו על יהודה. מצב־הרוח של החיילים היה מדוכא; והעם הרי היה נרגז כלפי הורדוס אף בשעת־נצחונותיו, — ובשעת־מפלתו ובימי־אסון כאלה לא כל שֶכֵּן? — הורדוס פנה אל חילו בנאום חם (שבוודאי חִבר אותו נ י ק ו ל ו י ס ה ד מ ש ק י ויוסף בן מתתיהו יִהֵד אותו), ובו הראה, שהערביים עיוותו את הישר, שהרי הוא לשלום והם למלחמה, ולא עוד, אלא שהרגו את מלאכי־השלום של יהודה, מה שהוא חטא גדול, ובכן ודאי ייַסרם ה' ויפלו במלחמה. ודברים אלה פעלו על היהודים. ולעומת זה יכלו לפעול רק על השכירים האליליים שלו דברים אלה שבנאומו: „אל תהיו מדוכאים על־ידי התנועות של הטבע מחוסר־הנשמה ולא תראו ברעד־האדמה אות מבשר רעות לעתיד. כי הַהִפָּעֲלויות של יסודות־הטבע טבעיות הן ויותר מן ההפסד, הצפון בהן עצמן, אין הן מביאות כלום לבני־אדם" (מלחמות, א', י"ט, ד'). החיילים נתלהבו. הורדוס עבר את הירדן. לא רחוק מ ר ב ת ב נ י ־ ע מ ו ן (פילאַדֶלפיה) התנגשו היהודים בערביים. המצביא של הערביים, אֶ לְ תֶ מ ו ס (אלתום או אַל־לאַתֶּם — המַכֶּה), אפשר שהיה משוחד (עיין מלחמות, שם, שם, ה') ולא נזדרז לצאת לקראת היהודים — והערביים פנו עורף לאויביהם ונסו מנוסת־חרב. אז רדפו היהודים אחריהם והכו בהם עד 12,000 איש, ועד 4,000 נלקחו בשבי. הורדוס שב לירושלים בתרועת־נצחון, אף אם שום תועלת ממשית לא היתה במלחמה זו אף לעצמו, ולעמו לא כל שכן? —

ביום ב' לספטמבר, שנת 31, נצח א ב ג ו ס ט ו ס את א נ ט ו נ י ו ס על־יד א ק צ י ו ם. המצב נעשָה מסוכן להורדוס, ידידו ועוזרו של אנטוניוס. אבל

לא אנשים כהורדוס יעמדו באמונתם למישֶהוּ! עוד אנטוניוס חי, עוד הוא מתכונן לחזור ולהלחם באַבגוסטוס — וכבר בגד בו הורדוס „ידידו". בעיר קו'זיקוס שבסוריה היה גדוד של „אתליטים מתגוששים" (גלאַדיאַטורים), שהתאמנו במשחקים שונים ליום חגיגת חג־נצחונו של אנטוניוס, נצחון, שהיו בטוחים בו למפרע. כשֶשָמְעוּ, שבאה מפלה במקום נצחון, מהרו למצרַים כדי לבוא לעזרתו של אנטוניוס. ואולם דידיוס, נציב־סוריה, לא נתן להם לעבור מסוריה למצרים; ובדבר זה היה לו הורדוס לעזר. ובכן כבר היה בידו אות ומופת, שהוא בעד אַבגוסטוס המנצח. אנשים כהורדוס הם תמיד בעד המנצח. עסקן מדיני ממין זה היה גם אַנטיפאַטר אביו.

ועד שהלך הורדוס לקבל את פני אבגוסטוס וּלְקַבְּצֵן ממנו את אִשוּר־המלוכה, היה מלא פחד, שמא יֵצא הייב מלפני שליט־רומי והורקנוס הזקן יתנשא למלוך. פחד זה מוכיח, שהורדוס היה כמעט משוגע לדבר אחד. הורקנוס היה עכשיו בן שמונים ושתים שנה, לפי דבריו של יוסף בן מתתיהו, או, לכל הפחות, בן 72 שנה (כפי שהוכיח Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 7. Aufl. 1914, S. 307, Anm. 2). ואולם הורדוס בדה עליו, שהוא בא בדברים עם מַאלִיך מלך־עֲרָב אויבו ומתכונן לברוח אליו (מה שעשה באמת בימי־נעוריו — בעצתו של אנטיפאַטר, אביו של הורדוס), כדי למצוא סעד לעלילה זו זַיֵף מכתב של הורקנוס (או גילה פנים בלתי־נכונות במכתב אמתי של הורקנוס), הזמין אותו לדין לפני הסנהדרין (לכל הפחות, כך כתוב בקדמוניות, ט"ו, ו', ב'), או לפני בית־דין הורדוסי מיוחד (דירנבורג, משא א"י, עמ' 78, הערה 1), שלא נועז לשפוט אחרת ממה שדרש הורדוס — הרי הבריחה כשהיא לעצמה עדיין אינה חטא משפט־מות, — והזקן המופלג נפל חלל על־ידי אותו האדם, שהוא עצמו גִדל ונִשא אותו והציל אותו ממות!... האחרון מבית־חשמונאי, שהמלוכה היתה ראויה לו ושהיה מלך, כהן־גדול ונשיא, נפל אף הוא חלל!... לא הצילה אותו הזקנה כמו שלא הצילה הבחרות את יונתן אריסטובלוס. הנמר הצמא לדם לא יָדע מנוח כל עוד נשאר שריד לבית־חשמונאי (תהילת שנת 30).

ועריץ זה, שביהודה נחתו הכל מפני מבט־עיניו, נעשה עניו ושפל כשהלך „לקבל" את מלכותו מחדש מידי־אבגוסטוס. מופשט מכל הדר־מלכות בא הורדוס באביב שנת 30 לרודוס, ששם יָשב אז אבגוסטוס המנצח. והורדוס „הריח" את טיבו של השליט הרומי. הוא יָדע, שמושל רְחַב־השקפה זה לא יַטה חסד לבוגד פשוט. ולפיכך העמיד הורדוס פנים כאמיץ ואמתי ביותר: התפאר בפני אבגוסטוס באֱמוּנוֹ לאנטוניוס וברצונו לבוא לעזרת ידידו זה; והרי זה אות ומופת, שהוא נאמן־רוח בכלל — ועכשיו יהא מסור לאַבגוסטוס כמו שהיה מסור קודם לכן לאנטוניוס. בקיצור: אותה הפוליטיקה, שנהל אנטיפאַטר אביו כשעבר מפומפיוס אל יוליוס קיסר. וביחד עם זה דאג הורדוס לכך, שנציב־סוריה, דידיוס הנז', יודיע לאבגוסטוס (מובן, לא בחנם)

מה שעשה הורדוס לאַתליטים של אנטוניוס. וליתר בטחון קבל גם החלטה חדשה של הסינאַט בדבר אישור־מלכותו וגם — נתן מתנות יקרות לאַבגוסטוס ושִׁחֵד בכסף את כל הקרובים אל השליט הרומי. כל זה, ביחד עם חשבונו של אבגוסטוס, שהורדוס יכול להיות לו למשען ידוע בסוריה, פעל על השליט הרומי לאַשר את הורדוס במלכותו. וכשבא אבגוסטוס זמן מועט לאחר זה, בדרכו למלחמה על מצרים, ל כ נ ע ן, מהר הורדוס לצאת לקראתו ל ע כ ו וקבל אותו בכל סימני־ההכנעה של עבדים, גם הכין צידה הרבה לו ולחילו המרובה. והנקל היו לו לבזבז סכומים עצומים מדמי־נתיניו על כלכלת החיל הרומי: „לקיסר עצמו הגיש, חוץ מזה, למתנה 800 ככר, ו ב ז ה ה ב י א א ת ה כ ל ל כ ל ל ד ע ה, ש ה ר א ה פ ז ר נ ו ת י ו ת ר ג ד ו ל ה ו י ו ת ר מ ז ה ר ת מ מ ה ש ה י ה ב כ ח ה ש ל מ ל כ ו ת ו" (קדמוניות, ט"ו, ו', ז'). כך דלדל הורדוס את ארצו כדי למצוא חן בעיני הזרים, ששָׂמו עליה עול־ברזל.

אבגוסטוס הלך למצרים וניצח את אנטוניוס, שהתמכר לקליפטרה אף בשעת המלחמה המכרעת. אנטוניוס וקליפטרה אִבדו שניהם ביחד את עצמם לדעת (אַבגוסט, שנת 30). הורדוס הלך למצרים: הוא בא להשתדל, שיוּשב לו מחוז י ר י ח ו (ואפשר, אף ע ז ה), שגזל אנטוניוס ממנו ונתן לקליפטרה. והוא קבל לא מחוז זה בלבד, אלא אף כמעט את כל הערים היווניות, כבושי־ינאי, שהרומיים קרעו ממלכות־החשמונאים, ולאחר שהחזירו אותן פעם אחת להורקנוס השני, הזרו וקרעו אותן מעל ארץ־ישראל. אלו הן: ג ד ר (לא ג ז ר), ס ו ס י ת א ו ש ו מ ר ו ן, וערי־החוף: י פ ו, ע ז ה, א נ ת י ד ו ן ו מ ג ד ל ־ ש ו ר (שרשן, סטראַטון). הערים הללו, ביחוד ערי־החוף, היתה הכנסתן מרובה — והורדוס נצטרך לכסף כל־כך! — חוץ מזה, סימן של אמונה יתֵרה במלך היהודי היה — מה שנמסר בידי היהודים השלטון בערים יווניות. הורדוס, מלֵא שמחה והכרת־תודה, ליווה את מיטיבו ואיש־חסדו, בחזירתו ממצרים, עד אנטיוכיה (סוף שנת 30).

ומה היה לו להורדוס, לכאורה, לבקש עוד? — בני בית־ינאי נכרתו אֶחד־אֶחד, מנער ועד זקן, מן הצעיר שבהם, יונתן אריסטובלוס, ועד הורקנוס, הזקן שבהם. תקיף היה הורדוס במלכותו, שנתרחבה הרבה, והרומיים חִלקו לו כבוד. והיהודים — הם פחדו וחרדו מפני קריצת־עינו. ולכאורה יכול היה לישב בשלוה. אבל עריץ זה כעַרְפָּד עָלַע דמי־אדם ולא יָדַע רְוָיָה. ובדבר זה היתה לו לעזר ש ל ו מ י ת, שהיתה אחותו לא רק בבשר, אלא גם ב ר ו ח — רוח שואפת לדם ורצח.

שלומית זו, לאחר שנפטרה מ י ו ס ף, בעלה הראשון (יוסף בן מתתיהו אומר, שנהרג על־ידי הורדוס מפני שגילה למרימי את פקודתו של הורדוס להרגה אם יהרגו אנטוניוס ומפני ששלומית הלשינה עליו, שהוא ניאף עם מרימי, אבל, אם כן, לא רק ניתנה פקודה א ח ת בדבר מרימי ש ת י פעמים, אלא גם שלומית הלשינה על ש נ י בעליה), נישאה שנית לאדומי מבני מרום־העם,

ק ו ׂ ז ְ ג ֶ ר, שאבותיו היו כהנים לאליל האדומי ק ו ׂ ז, אבל נתיהדו בימי יוחנן הורקנוס (הראשון). את קוזגבר זה אנו מוצאים בשעה שכבש הורדוס את ירושלים מידי מתתיהו אנטיגנוס והנה הוא מצווה לתפוס את כל הכרוכים אחר בית־חשמונאי (עיין למעלה, ראש הסעיף הקודם). בין הכרוכים אחר מתתיהו־אנטיגנוס היו גם ב נ י ־ ב ב א (בלא יסוד הכנים נ י ז ָ ה לפנים: „בני־ס ב א"— Σάββα), — ירושלמים עשירים ומכובדים (מ„יקירי־ירושלים"), שכנראה, היו קרובים לבית־חשמונאי. בשעה ש ה ל ל ו ש מ א י יעצו לפתוח את שערי־העיר לפני הורדוס, התנגדו בני־בבא לכך בכל תוקף, — והעם, שכּבּד אותם מאד, נשמע להם ונלחם בהורדוס בכל עוז. הם היו, איפוא, חייבי־מיתה בעיניו של הורדוס. ואולם קוזגבר, מרוב־כבוד, שרחש להם העם, או מפני שקבל את אוצרותיהם, הסתירם מעיניו של הורדוס במשך 12 שנה; והורדוס שכח אותם לגמרו. בינתיים נעשה קוזגבר נציבו של הורדוס ב א ד ו ם, ומשנאתו להורדוס או מרצונו להיות מושל באדום כהורדוס ביהודה בא בדברים עם ק ל י פ ט ר ה, שתקח מהורדוס את א ד ו ם כמו שלקחה את י ר י ח ו [1]. דבר זה לא הצליח — ונודע להורדוס, שבקש להרוג את קוזגבר, אלא ששלומית אשתו התחננה על נפשו אֶל אָחיה — והוא קבל חנינה. כך, לכל הפחות, מספר יוסף בן מתתיהו מפיו של ניקולויס הדמשקי, ובכן — מפי הורדוס. ואפשר מאד, שכל זה בדו הורדוס או שלומית מן הלב, כדי שיהא להם פתחון־פה על שנהרג קוזגבר משום מעשה ישן־נושן. יהיה איך שיהיה, במרוצת הזמן נמאס קוֹזְגֶבֶר על שלומית אשתו ו ה י א שלחה ל ו ספר־כריתות, מה שהוא שלא כדין, שהרי „לפי חוקי־היהודים" אך הבעל יכול לתת ספר־כריתות לאשתו ולא להפך. כך מעיר יוסף בן מתתיהו בפירוש (קדמוניות, ט"ו, ז', י'). כפי הנראה, כבר היה נוהג אז דין „מאוס עלי" (השווה משנה, כתובות, פ"ז, משניות א'—ה' וט'—י', אל כתובות, ס"ג ע"ב, ורמב"ם, משנה־תורה, הלכות אישות, י"ד, ח'), שהוא עתיק מאד, שהרי מצאנוהו בפפירוסים הארמיים מימי־ע ז ר א (עיין הוצאת ש. ד י י כ ס ב„השלח", פפירוס G, „השלח", כרך י"ז, עמ' 514—515); אלא ש צ ו ר ת־ההתגרשות היתה שלא כדין („כופין א ו ת ו להוציא"). — ומכיון שלא בעל היה לה עוד קוזגבר, הלשינה עליו לפני הורדוס אחיה, שזה 12 שנה הוא מסתיר את בני־בבא, וגילתה את מחבואם (אפשר, מלשינות זו על מי ש ה י ה בעלה גרמה לו ליוסף בן מתתיהו לספר, שהלשינה גם על י ו ס ף בעלה הראשון). הורדוס מהר להרוג את קוזגבר וגם את ל י ס י מ אַ כ ו ס, ג ד א י ־ א נ ט י פ אַ ט ר ו ד ו ס ת א י, ידידיו של הורדוס, שהעלילה עליהם שלומית, שנתקשרו עליו ביחד עם קוזגבר, וכן גם — את ב נ י ־ ב ב א,

---

[1]) מפני־מה חושב א ו ט ו (Herodes, S. 47, הערה *) את הדבר האחרון בלתי־אפשרי — איני יודע: קוזגבר יכול היה לחשוב, שבתור ממונה על־ידי קליפטרה יהא לו שלטון יותר גדול מבתור ממונה על־ידי הורדוס (ועיין גם שם, עמ' 55—56: א ו ט ו חושב, ששלומית האשימתו בתור „ראש מפלגה אדומית" שואפת לחירות גמורה, שהתנגדה גם לתורת־ישראל!).

אהובי־העם וקרובי־החשמונאים (25 קודם ספה"נ לפי שירֶר, 28 או 27 לפי אוטו).

גם התלמוד שמר זכר קלוש ממעשים נוראים אלה: בסוף האגדה המובאה למעלה על ה„תינוקת היחידה, שנשתיירה מבית־חשמונאי", שמֵתה לרצונה, אנו מוצאים: „אמר (הורדוס): מאן (מי) דרש: „מקרב אחיך תשים עליך מלך" (דברים, י"ז, ט"ו)? — רבנן (החכמים). קם קטלינהו לכולהו רבנן (עמד והרג את כל החכמים). שבקיה לבבא בן בוטא למשקל עצה מיניה (הניח את בבא בן בוטא לקחת עצה ממנו). אהדר ליה כלילא דיילא, נקרינהו לעיניה (הקיף אותו בעטרה של דוקרני־הקפוד — או של עלוקות — ונקר את עיניו)" (בבא בתרא, ג' ע"ב וד' ע"א). בבא בן בוטא זה, שנשאר מן החכמים שנהרגו, — וכי אין זה זכר קלוש מבני־בבא, שנשארו מבית־חשמונאי והורדוס רצה להרגם, אלא שקוזגבר צְפָנָם בחושך י"ב שנה?—

איך שיהיה, לאחר שנהרגו גם בני־בבא „לא נשאר עוד שום אדם — אומר יוסף בן מתתיהו — ממשפחתו של הורקנוס, באופן שהורדוס שלט שלטון יחידי ולא היה אדם בעל־חשיבות, שיעמוד לשטן לעבֵירותיו" (קדמוניות, ט"ו, סוף ז', י').

---

§ 3. בניניו של הורדוס. הסגנון ההורדוסי (לערך 24—10).

הונח להורדוס מכל אויביו מסביב. אבל אך מאויביו היחידים. נשאר אויב קבוצי, שאי־אפשר לאַבדו: עם־יהודה כולו. הורדוס יָדע את התמכרותו של העם הזה לבית־השמונאי; יָדע, שעל־ידי השמדת בית־המלוכה החביב על העם אך הִרְבָּה את המשטמה של ההמונים אל ה„עבד של בית־חשמונאי", אל ה„יהודי־למחצה", כמו שקורא לו בן־מתתיהו (ἡμιουδαῖος): הרי אביו היה אדומי ואמו ערביה... מה יעשה, איפוא, וידכא את השנאה שבלבותיהם של ההמונים ביהודה? ומה יעשה, שיקנה לו בתוכם, אם לא חבה, לכל הפחות, כבוד וגדולה? — בנפש התאוונית של העריץ רב־הכשרון חיו שני הצרכים הללו כאחד: לדכא ולהכָּבד, להטיל אימה ולנטוע יראת־הכבוד. ולספק את שני אלה ביחד יכול היה רק על־ידי „מעשה רב" אחד: על־ידי בנינים מפוארים.

אכן, אילו היה הורדוס מלך עומד ברשות־עצמו, ודאי שהיה מבקש כבוד ותהלה על שדֵה־קרָב; היה מקוֶה לקנות את לבות־נתיניו על־ידי נצחונות במלחמה ועל־ידי הרחבת־הגבולים של הארץ; ועל־ידי כך אף היה מסַפק את תאות־הכבוד העזה שלו. אבל הוא היה משועבד לרומיים ולא היתה לו אפישרות להלחם אלא ברשותו של קיסר־רומי; ולכבוש ארצות אי־אפשר היה לו כלל וכלל. ובכן במה ינהל כבוד ותהלה, אם לא — בבנינים? — כל העריצים מימות־עולם היו עושים להם שֵם־עולם לא רק על־ידי מלחמות כבירות, אלא גם על־ידי בנינים מפוארים. ומלכים בלתי־נלחמים, כשלמה,

למשל, הנחילו שמותיהם לדורות על־ידי בניניהם הגדולים. הורדוס, שלא היתה לו אפשרות להלחם הרבה ושאף אילו היה מנצח במלחמה, לא היו הרומיים נותנים לו לֵיהָנות מפרי־נצחונותיו, לא נשאר לו אלא להתגדר בבנינים.

וקיסר־רומי, שהתנגד למלחמות בין המלכים המשועבדים לו, ראה את הבנינים בעין יפה. ראשית, הרי זה ענין של תרבות בארצות־ה„ברברים"; ושנית, לכבודו היו נבנים רוב הבנינים המפוארים בימים ההם. סוויטוניוס אומר על תקופת־אבגוסטוס: „רוב המדינות (פרובינציות) יסדו, נוסף על המקדשים והמזבחות, גם משחָקים אחת לחמש שנים (כלומר, פעם בכל ארבע שנים) כמעט בכל עיר ועיר. „המלכים הידידים" ואף „החברים" (עיין עליהם למטה) בנו אף כל אחד לעצמו, כל אחד במלכותו, ערים על שם הקיסר" (Suetonius, Augustus, 59—60.). ובזה הרי אפשר היה להשיג שני חֲפָצים בבת אחת: להחניף לקיסר ולהתפרסם בעולם הגדול כאחד.

ואולם על כל אלה נוסף גורם מעשי. כל עיר חדשה היתה נבנית כמבצר והיתה יכולה לשמש מצודה בשעת־הצורך. ושעת־צורך זו היתה יכולה לבוא עד מהרה. הורדוס יָדע, שאינו חביב על נתיניו, והכיר, שקשה לו מאד, כמעט אי־אפשר לו, שיתחבב עליהם. הוא, האדומי, היהודי־למחצה והמשועבד לרומי — במה ישביה מלבו של העם את בית־חשמונאי, שמיַסדיו היו כהנים וגבורים לאומיים כיהודה המכבי וממשיכיו היו נשיאים ומלכים בני־חורים, כהנים גדולים, משחררי־האומה ומרחיבי־גבוליה, כיוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי? — העם שוטם אותו משטמה כבושה; וכל רגע נכון הוא להתפרץ ולמרוד במלך, שניתן לו על־כרחו. ועל־כן הרבה לבנות ערים־מבצרים וארמונות־מצודות, שיהא יכול להשָׂגב בהם מפני ה„אויב הפנימי". דבר זה מטעים יוסף בן מתתיהו בפירוש כמה פעמים (קדמוניות, ט״ו, ח׳, ה׳; מלחמות, ז׳, ח׳, ד׳). ומי יודע? — אפשר, השב בסתר־לבו להשגב בהם גם מפני — ה„אויב החיצוני", אם לא עוד ימצא חן בעיני אדונו הרומי ותהא אפשרות כל־שהיא לעמוד בפניו (מלחמות, שם, שם, שם). אבל קיסר־רומי אינו צריך אפילו להשור בדבר זה: הרי כל הבנינים המפוארים לא נבנו אלא לכבודו ולכבוד אשתו ובנותיו וידידיו, וברובם אף נקראו בשמו ובשמותיהם.

בירושלים שמש לכל התכליתות הללו ביחד — לספוק אהבת־הנוי, תאוות־הפרסום וצורך־ההגנה — ארמונו של הורדוס (נבנה בשנת 24). הוא נבנה מאבני־שיש והיה מקושט בזהב ובאבנים טובות. היו בו אולמות הרבה, שהנהדרים שבהם נקראו „קיסריון" ו„אגריפיון" — על שם אבגוסטוס קיסר ואגריפה אוהבו; ודרגשים ומשכבים היו בו להמון בני־אדם — ודאי, לחיילות ושומרי־ראשו של המלך. הארמון היה מצוין בקשוטיו ועשיר בזהב ובשיש כל־כך, עד שעלה בזה, לפי עדותו של יוסף בן מתתיהו, אף על בית־המקדש (מלחמות, א׳, כ״א, א׳). אבל אף ארמון זה לא שימש

היכל-מלך בלבד: הוא שימש גם מבצר להשגב בו בעיר העליונה, שבה נבנה. כי הארמון היה מוקף חומה מיוחדת, שנתבצרה לצדה הצפוני בשלשה מגדלים רמים וחזקים: מגדל-מרימי (על שם אשתו האהובה שהרג) מגדל-פצאל (על שם אחיו שנהרג) ומגדל-היפיקוס (על שם ידידו שנהרג, במקום של „מגדל-חננאל" הקדום, שהתרגום המיוחס ליונתן לירמיה, ל"א, ל"ז, ולזכריה, י"ד, י', קורא לו „מגדל-פקוס"; עיין על שלשת המגדלים ועל הארמון הגובל אותם בפרטות: מלחמות, ה', ד', ג'—ד'). ועד היום נשתמר אחד מן המגדלים הללו, שבטעות הוא נקרא כיום „מגדל-דוד", ובאמת הוא „מגדל-פצאל" או „מגדל חננאל-היפיקוס". אף ארמונו של הורדוס לא היה, איפוא, אלא מבצר. ואמנם מימי-טיטוס ואילך, ואף בימי-התורכים, היו משמשים המגדלים הנשארים — או האחד, שנשאר במרוצת-הזמן — מקום-תחנותו של הצבא. ורק בימינו זבינו, שב„מגדל-דוד" תהיינה תערוכות של אמנים עבריים.

והורדוס לא הסתפק בארמון-מבצר. הוא בִצר בירושלים את הבירה (בּאַרים, הקרה הקדומה), שבנה יוחנן הורקנוס בשעתו (עיין „היסטוריה ישראלית, II, 79), צפונית לבית-המקדש, וקרא לה על שֵם אנטוניוס אוהבו: אנטוניה. הורדוס היה רגיל בכמו אלה. כעוף-הקורא, שמטיל את בֵיצָיו בְקִנִּים זרים, כך היה נוטל את הבנינים, שבנו החשמונאים, מְשַנה ומחַדש אותם וקורא להם בשם יווני או רומי או בשם אחד מבני-משפחתו, — והרי הם נעשים בניניו של הורדוס! — כך עשה לה„בירה" וכך עשה לכמה וכמה מבצרים וערים, שאין אנו יודעים את מוצאם החשמונאי. כשם שבכל הפוליטיקה המדינית-הכלכלית שלו מצא את הדרך סלולה לפניו על-ידי החשמונאים, ביחוד על-ידי יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי, ואַף נתן לפוליטיקה זו צורה יוונית-רומית, כך נהג אף בנוגע לרוב בניניו: מה שבנו הם חיזק והרחיב — וקרא על שמו או על שמותיהם של קרוביו, ידידיו ואדוניו.

ולעומת זה בנה עיר אחת, שהרס יוחנן הורקנוס. זוהי העיר שומרון, שכבש יוחנן הורקנוס בסערת-מלחמה ושראה בה צרה ואויבת לירושלים, ועל-כן הרס אותה עד היסוד בה. ואולם אותה כבר הקים מחרבותיה גַביניוס בימי הורקנוס השני, ודאי משנאה ליהודה ומתוך שאיפה, שתהא עיר זו עם מקדשה על הרגריזים (מלה אחת!) מִתְחָרִית בירושלים והר-ציון. ועיר זו דוקה מחדש הורדוס, שכבר ראינוהו נוטה לשומרונים עוד קודם שנתמלך ביהודה, ברוב פאֵר והדר וקורא לה בשם סֶבַּסְטִי על שם אבגוסטוס — סֶבַּסְטוֹס ביוונית. בפירוש מטעים יוסף בן מתתיהו, שהורדוס בִצר את העיר שומרון-סבסטי בתור „מבצר-משגב נגד כל העם" (παντὶ τῷ λαῷ τὴν Σαμάρειαν ἐνοήσεν ἐπιτείχισμα) ו„בהיותה רחוקה מירושלים דרך יום אחד, יכולה היא לשמש אמצעי מצוין לשעבד גם את העיר (ירושלים) וגם את הארץ" (קדמוניות, ט"ו, ח', ה'). לתכלית זו הושיב בתוכה הרבה

מחייליו הזקנים וגם הרבה בני עמים שונים, שמשך את לבותיהם על־ידי ההיכל הגדול (מקדש שומרוני או יווני), שבנה בשומרון ושהיה למוקש לישראל; ועוד יותר—על־ידי מה שנתן להמתישבים בשומרון חלקות־אדמה, „האדמה היותר טובה בכל הארץ" (קדמוניות, שם, שם, שם). ואמנם, גם המשנה יודעת את טובה של אדמת־סבסטי ומעמדת זו לעומת אלו את „חולת המחוז" (ה„דו'נות", שאינן ראויות להזָרַע) ואת „פרדסות סבסטי" (משנה, ערכין, פ"ג, מ"ג) — המשובחים והפורים ביותר. גם את השומרונים, שקרא להם בן־סירא „לא־עם" (בן־סירא, נ', כ"ה—כ"ו), הקים המלך ה„יהודי" שטן ל„עמו".

ואולם לא שומרון־סבסטי נעשתה הצרה הגדולה לישראל, אלא עיר קרובה לה. הורדוס בנה מחדש את העיר מגדל־אַסטראטון (עשתורת), שבימי החשמונאים נקראה בשם „מגדל־שור", וקרא לה בשם קיסריה, על שם אבגוסטוס קיסר. עיר זו היא העיר הראשונה בכל הערים שבנה. ובפירוש כותב יוסף בן מתתיהו, שאף אותה בנה בתור „מְצָדָה נגד כל האומה כולה" (τῷ ἔθνει παντὶ φρούριον). שתים־עשרה שנה עסק בבנינה (22—10 או, לדעת אוטו, 22—9). הוא עשאה עיר־החוף היותר מצוינת שבארץ־ישראל, אבל גם העיר היותר יוונית שבה. הנמל שלה היה מצוין ביותר והיה יכול להתחרות בנמל־פירַיאוס שעל־יד אתונה. כדי להגן על הספינות מן הסערות עשה לה מאבנים גדולות מאד, שהביא ממרחק בהוצאות הרבה, בַּלָּם (Hafendamm, mole), שנזדקר הרחק לתוך הים והֵתַש את כח־הגלים. על גבי בלם זה נבנו בתים לסַפָּנים, ועל ידו — רְצִיף, ששִמֵש מקום־טיול לבני־העיר. הנמל בלבד נעשה עיר שלמה, שנקראה בשם „סֶבַּסטוס", להבדיל מ„סבסטי" — שומרון. בנמל המתוקן נתכוין הורדוס להפריח את המסחר בארצו. שהרי קיסריה מוטלת בין יפו ובין דאר; ושתי הערים הללו כאחת הן, כעתה כאָז, בלתי־ראויות להיות נמלים הגונים מפני שקשה להספינות לגישת קרוב אל החוף שלהן, שהוא מלא חול־יָם מצד אחד וכֵיפֵי־סלעים מצד שני. ואמנם, קיסריה נעשתה ברבות הימים מרכז־המסחר של ארץ־ישראל. ועל זה היו הארץ והאומה יכולות להכיר תודה להורדוס אילמלא קלקל בימין מה שתיקן בשמאל. את העיר קיסריה פֵּאֵר וקישט עד מאד. הוא בנה בה הרבה בתים וארמונות של שיש, גם חומה ומגדלים עשה לה, ואחד מן המגדלים קרא על שם דרוזוס, בנו־חורגו של אַבגוסטוס. וכך עשה את קיסריה לעיר־מבצר — ולעיר יוונית דוקה: לא נרתע לאחוריו מלבנות בעיר זו, בטבורה של ארץ־ישראל, על גבעה גבוהה, מקדש רומי־אלילי לשם הקיסר, שבו העמיד שני פסלים ענקיים, האחד — זה של אבגוסטוס בתבנית זֵיאוּס האולימפי, והשני — זה של רומי בתבנית האלילה הֵירָה האַרגיבית, בת־זוגו של זיאוס! — שלשה עמודים מהיכל זה נלקחו על־ידי הווינֵיציאַנים מחרבות־קיסריה והובאו לווינֵיציאה ושנים מהם, שעומדים על ה„פִּבָּרוֹן" (piazzeta) של עיר זו, מרהיבים את העין ביפים (עיין: E. Renan, Histoire de peuple

d' Israël, V, 273). וכך נעשתה קיסריה עיר יוונית גמורה מלכתחילה לא רק על־פי יושביה (הם נכרים היו ברובם מאז), אלא גם על־פי כל תכונתה, למרות מה שהורדוס נתן זכויות שוות בתוכה ליוונים וליהודים. ברבות הימים נעשתה בירתו של המשגיח הרומי — וממנה יצאה הרעה אל ישראל. היהודים קראו לה „רומי זעירתא" (רומי הקטנה, לעומת „רומי רבתי"); „קיסרי בת אדום" — כך קורא לה התלמוד (מגילה, ו' ע"א), על שם המלך האדומי מיַסדה ועל שם רומי, שמאז נעשתה שם נרדף לאדום, מפני שהמלכים והנשיאים מבית הורדוס האדומי לא נראו ליהודים הלאומיים אלא כעבדי־רומי („שישי ושמחי בת־אדום — זו קיסרין ורומי", איכ"ר, עה"כ: שישי, הוצאת בובר, דף ע"ז). ו„קיסרין" או „קיסרי" נעשתה צרה לירושלים. „קיסרי וירושלים — אם יאמר לך אדם: חרבו שתיהן — אל תאמין, יָשבו שתיהן — אל תאמין, חרבה קיסרי ויָשבה ירושלים, חרבה ירושלים ויָשבה קיסרי — תאמין" (מגילה, שם). „עד שלא חרבה ירושלים לא היתה מדינה בעולם השובה לפניה כלום; וכיון שחרבה נעשית קיסרין מטרפולין" (איכ"ר, עה"כ: היו צריה, הוצאת בובר, דף ל"ג). — ולכבוד אגריפס, ידידו וידיד־הקיסר, בנה הורדוס מחדש את העיר אנתידון וקרא לה בשם אגריפיון או אגריפיאַס. ועד היום נמצאו בחרבות תֵּידָה, מצפון לעזה, שרידי־בנינים מימי־הורדוס.

ואולם לא רק על שם הרומיים בנה הורדוס ערים ובנינים שונים או, יותר נכון, חידש על־פי רוב את הערים והבנינים, שבנו החשמונאים. הוא ביקש לעשות „נצחיים" את אביו ואת אמו ואת אָחיו — ואת עצמו. ולפיכך נטל את העיר כפר־סבא, שכבר היה לה ערך מדיני בימי אלכסנדר ינאי (היסט' ישר', II, 131), בְּנָאָהּ מחדש וקרא לה בשם אנטיפטרים (משנה, גיטין, פ"ז, מ"ז; תוספתא, שם, ז' [ח'], ט'; תוספתא, דמאי, א', י"א; גיטין, ע"ו ע"א; סנהדרין, צ"ד ע"ב; יומא, ס"ט ע"א; ירושלמי, תענית, פ"ד, ה"ח; שם, מגילה, פ"א, ה"א; שהש"ר, עה"כ: הנץ יפה, ועה"כ: נופת תטופנה; קה"ר, עה"כ: בבוקר זְרַע זרעך; ועיין גם־כן: איכ"ר, עה"כ: היו צריה, הוצאת בובר, דף ל"ג), על שם אביו[1]. על־יד יריחו בנה עיר חדשה וקרא לה בשם כופר, על שֵם אמו. ובעמק־הירדן, מצפון ליריחו, יסד עוד עיר חדשה בשם פְּצָאֵלָה (ביוונית Φασαηλίς), על שם אָחיו, ששל שמו נקרא גם „מגדל־פצאל" בירושלים, מגדל, שלא נפל בגדלו מן המִגְדַּלּוֹר „פארוֹס" במצרים, ולדעת רוב החוקרים הוא הוא הידוע עכשיו בשם „מגדל־דוד" (עיין למעלה). נראה, שהיה להורדוס רגש של קרבת־משפחה ממין מיוחד: האָב והאֵם והאחות (שלומית) היו קרובים לו יותר אפילו ממרימי אשתו האהובה, ואפילו מבניו. כך הוא טבעו של האדם

---

[1]) עיין עכשיו על „אנטיפטרים — ראש־אל־עין": W. F. Albright, The Site of Aphek in Sharon, Journal of Palestine Oriental Society, 1923, III, 50—53.

הפרימיטיבי. אף בזה נתגלה הברבריוס האדומי, שלא קלט לא את תרבות־היהודים, שנמנה על עמם, ולא את התרבות היוונית, שהתהדר והתקשט בה כלפי חוץ.

ואף את עצמו לא שכח הורדוס. הוא בנה על שמו שני מבצרים בשם הורדיון: האחד — בהרים, לנוכח ארץ־ערב, והשני, החשוב ביותר, ששים ריס (מהלך שלש שעות) מירושלים, לא רחוק מעיר תקוע, במקום שנקרא עכשיו בפי הערביים תל־אל־פורידיס, ואצל הנוצרים מימי־הבינים ואילך: Frankenberg (לדעת גריץ, lll, 1[5], 219, הערה 2: „בית־חדודו" שבמשנה, יומא, פ"ו, מ"ה, צ"ל „בית־הורדו", או „בית־הירודי", כגירסת הערוך). זהו המקום, שניצל בו מן היהודים, שרדפו אחריו בסוף ימיו של הורקנוס השני („היסט' ישר'", ll, 221). לזכר הצלה זו, שאימלא היא לא היה „בית־הורדוס" בעולם, יסד את המבצר השני, שבִּצֵר וחִזֵּק אותו הרבה ובנה בו חדרים למלך ולשומרי־ראשו; אבל לא לזכר־ההצלה בלבד. הוא רצה למצוא בו אף הגנה מפני האויב הפנימי, ואפשר — אף החיצוני, כמו שראינו בנוגע לסבסטי וקיסריה. לתכלית זו אף ביצר מחדש את שני המבצרים, שבנה אלכסנדר ינאי: את מכוור ואת מְצָדָה. בשניהם בנה היכלי־מלך; אבל בעיקרם שִׁמְּשׁוּ הגנה כלפי פנים וכלפי חוץ כאחת. בדבר מְצָדָה אומר יוסף בן מתתיהו בפירוש, שנתבצרה לשם הגנת הורדוס על עצמו גם מפני מרידה מצד המחזיקים בבית־חשמונאי וגם מפני התנקשות בנפשו מצד קליפטרה (מלחמות, ז', ח', ד'). לתכלית כפולה זו שימשו גם הערים, שבנה או חִדֵּשׁ הרחק מירושלים: גבע על גבול־הגליל, לא רחוק מעכו, על המורד הצפוני־המזרחי של הכרמל (אפשר — שֵׁיךְ אַבְּרֵיק בעמק־יזרעאל, הגבול הדרומי של הגליל), שהושיב בה קולוניה של רוכבים זקנים ועל שמם נקראה גם „עיר־הפרשים" (πόλις ἱππέων), וחשבון, העיר האמורית־המואבית העתיקה, שכבש אלכסנדר ינאי, בעבר־הירדן, כמעט מול יריחו (כיום — חרבות חֻסְבַּאן), ואף בה הושיב הורדוס מושבה צבאית, כדי להחזיק על־ידה את השלטון בעבר־הירדן.

אבל בזה לא הסתפק. אותן הערים, שלא בנה ולא חידש, השתדל לַיַפּוֹת ולקשט; ובטעם היווני־הרומי דוקה. בירושלים בנה תיאטרון ובבקעה שעל־יד ירושלים — אַמפיתיאטרון, דבר זה, שעורר כמאה וחמשים שנה קודם לכן למרידה באַנטיוכוס אֶפיפאַנס, יצר עתה אדם, שנחשב בעיניו ובעיני־העולם למלך־היהודים. וכשֶׁחנך את קיסריה, לאחר שתים־עשרה שנה של בנין, לא מצא אופן נאה של חנוכת־העיר ממשחקים של אַתליטים מתגוששים זה בזה, גלאַדיאַטורים מתאבקים בחיות טורפות ומשתאות של זלילה וסביאה, שעלו בדמים מרובים (קדמוניות, ט"ז, ה', א'); ולא נתקררה דעתו עד שיסד בקיסריה משחקי־התגוששות אחת לארבע שנים (שנקראו „משחקים המש־שְׁנָתִיים"). ולא בקיסריה האלילית בלבד יסד משחקים

כאלה, אלא אף בירושלים הקדושה גופה! ... נקל להבין (ויוסף בן מתתיהו מטעים דבר זה, כיהודי גמור, בעקבות המקור האנונו'מי היהודי שלו, בכל תוקף, למרות מה שכתב ספרו בשביל יוונים משכילים, שלא ראו שום עוון בזה!), כמה היה העם היהודי ברובו מתמרמר למראה בני־אדם נטרפים על־ידי פריצי־חיות, ובכלל, למראה כל „חוקות־הגויים" הללו, שהחשמונאים נלחמו בהן ובִעֲרוּן מן הארץ. אבל הורדוס לא השגיח בעם בנידון זה כלל. הוא קִנא את קנאתם של המשחקים האולימפיים, שהיו מתנוונים והולכים אז מחוסר עזרה המרית, ותמך בהם בסכומים עצומים עד ששבו לתחיה (קדמוניות, ט"ז, ה', ג'; מלחמות, א', כ"א, י"ב). מלך־ישראל הדואג למשחקי־האולימפוס,— כלום יש לך דבר תמוה מזה?! —

ואולם הורדוס הלך בדרך זו — למצוא חן בעיני היוונים (כל אלה, שהושבים לראות בזה — כאוטו וחבריו — „פוליטיקה של התבוללות" מכוונת ויוצאת מתוך שיטה תרבותית מיוחדת, אינם אלא טועים) — עד הקצה האחרון. לבני־רודוס בנה על הוצאותיו את מקדש־אפולון. בעיר ניקופוליס, שנבנתה בקרבת אקציום, לזכר נצחונו של אבגוסטוס, בנה הורדוס על חשבונו את רוב בניני־הצבור. באַנטיוכיה ובאי חִיאוֹס בנה או קומם את אולמי־העמודים של שיש שברחובות הראשיים, ובאַנטיוכיה אף רצף את הרחוב הראשי באבני־שיש. באשקלון בנה מרחצאות ובארות. בטרִיפולים שבסוריה (טראַבלוס), בעכו ובדמשק בנה גימנסיונים. את גְּבָל בפיניקיה (ביבלוס) הקיף בגדרות. בצידון ובבירות בנה תיאטרונים ותקן שווקים ומקומות של צבור ובלודקיה עשה צנורות של מים. ואף אתונה ולאַקידימון הרחוקות, המטרפולין של היוונות, נהנו מפזרונו של המלך היהודי. ואמנם, יש בידינו כְּתובת אתונית, שנחקקה לכבודה של בֶּרִינִיקה בת אגריפס הראשון, ובה נקראת בריניקה: „חוטר מגזע מלכים גדולים, שעשו צדקות לעיר (אתונה)".

יש בבניניו של הורדוס סגנון מיוחד, שאפשר לקרוא לו ה„סגנון ההורדוסי" ושהוא קרוב באָפיו הכללי להסגנון הדוֹרי. הוא מצטיין בשימוש באבנים שלמות וגלומות מצד אחד ובעמודים של שיש, של פורפירין ושל יַשְׁפֵה מצד שני. כובד וגראַנדיוזיות והוסן יש בבניניו, ביחד עם איזו יפעה רצינית, אם מותר לומר כך. כבנינים העבריים העתיקים ביותר, אף הם עשויים בלא מלט ובלא טיח, וסוד חסנם והִשָּׁאֲרותם במשך אלפים שנה גלום בהנחתם ושִׁקוּעם. בנינים הורדוסיים שלמים פחות או יותר נשתיירו עד היום אך מעט (שרידי בניניו של הורדוס מרובים הם בכל הארץ); אך אלה שנשתיירו מעוררים תמהון ויראת־כבוד למרות היותם בעיקרם חקוי לבניני־החשמונאים והמשך שלהם (עיין Renan, Hist. du peuple d'Israël, V, 268—269; קלוזנר, בימי בית שני, ברלין תרפ"ג, עמ' קכ"ו—קכ"ח).

---

§ 4. הפוליטיקה של הורדוס. מלך־היהודים או מלך־הגויים?

לא קשה לשער, שהיהודים התיחסו לפזרנות זו, שלא היתה לפי כחותיה של הארץ הקטנה, בשלילה גמורה. והם חרקו שן על הטובות, שעשה הורדוס לשונאיהם בנפש, שאילמלא החשמונאים היו בולעים את היהודים זה כבר. ואף צד־התרבות שבדבר לא היה מובן ליהודים. הם, שלא יכלו לסלוח לאלכסנדר ינאי את חולוניותו למרות כבושיו הגדולים ולמרות כל מה שעשה ליהד את הא״ץ כולה ולפתחה על־ידי פוליטיקה כלכלית יהודית־לאומית; הם, שאף שלמה המלך, כשנעשה פזרן וסבלן לדתות אחרות, נמאס עליהם למרות כל חכמתו ולמרות מה שהעשיר את הא״ץ על־ידי פתוח המסחר בארץ, ומרדו בו בחייו ונקרעו מעל ביתו לאחר מיתתו, — האיך יכולים היו לראות במנוחה משחקים אליליים ורציחת בני־האדם לשם תענוג ושעשועים, פזור־כספים על היכלי־אלילים והיזוק מנהגי־הגויים? — לא לחנם גדלה המשטמה בלבותידם ל„עבד האדומי״, שסלקו את אחריותם מעליו ולא רצו לראות בו מלך־ישראל כלל. ומשטמה זו השפיעה מצדה על הורדוס, הקשתה את לבו הקשה גם בלא זה, מלאתו חשד וְהָרְחַת־מרד במקום שהיה יסוד לכך ובמקום שלא היה ועשתה אותו אכזרי כהעריצים היותר נוראים של ההיסטוריה האנושית.

ואולם לא רק קנאי־היהודים בזמנו של הורדוס וחכמי־ישראל בזמן שאחריו לא חשבו את הורדוס למלך־היהודים משנאה למעשיו הזרים ומקנאה לדת־יהודית; אף בזמננו נמצא קנאי כזה. ר׳ יצחק איזיק הלוי, בעל „דורות הראשונים״ (חלק ראשון, כרך שלישי, פראנקפורט ענ״מ, תרס״ו), נסה להוכיח בעשרות עמודים, שהורדוס לא רק לא היה מלך־היהודים, אלא אף לא שאף להיות כך. לדעתו, השתדל הורדוס כל ימיו להיות „מלך־הגויים״ ולא „מלך־היהודים״. כל מעשיו של הורדוס לטובת ערי־הגויים וכל הערים, שבנה בארץ־ישראל ברוח־הגויים, הם, לדעתו של רי״א הלוי, ראיות מספיקות לכך. — ואולם, קודם־כל, ראוי להעיר, שרעיון זה הוא עתיק מאד: כבר עלה על דעתו של יוסף בן־מתתיהו! — אף היסטוריון יהודי־יווני זה, שלבו נתון בין שני מגניטים בכל הנוגע להורדוס: בין דברי־הגנאי של הפרושים (ה„אנונימוס היהודי״, מקורו השני) ובין דברי־השבח של ניקולוס מדמשק מקורו הראשון), מתפלא על העובדה, שהורדוס הרבה לעשות לטובת הגויים הזרים לו ממה שעשה לטובת היהודים נתיניו. ועל זה מצא יוסף בן־מתתיהו תשובה מספקת: את כל המעשים התמוהים יש לבאר במה שכל חייו של הורדוס סבבו על שני צירים: אהבת־השלטון ואהבת־הכבוד. ומאחר שידע, שכל מה שיעשה לטובת נתיניו יהא כדבר מובן מאליו וסוף־סוף לא ימחלו לו היהודים על מוצאו הזר, על שגזל את כתר־המלוכה מידי החשמונאים, על ששפך דם לרִיב בלא דין ומשפט, על שהתרפס כעבד לפני הרומיים עובדי־האלילים ועל שהֵפֵר תורת־ישראל בכמה ממעשיו, — לא נשאר לו לספק את אהבת־הכבוד שלו אלא על־ידי החסדים, שגמל לערים היווניות. שם לא היו מוצאו הזר וגזלת־הכתר הסרונות כלל; שם

לא דקדקו במצוות שבין אדם למקום, ואף לא באותן שבין אדם לחברו; שם היתה החנופה לכל תקיף ושליט דבר רגיל; שם היו מליצים־„רֵיטוֹרִים" מפרסמים ברבים כל „עושה־צדקות", תהא מאיזו פניה שתהיה, וכל רודף־כבוד היה בא שם על שכרו. הורדוס יָדע דבר זה. הוא יָדע, שעל־ידי צדקת־פזרונו בערים היווניות שבארץ־ישראל ומחוצה לה יתפרסם שמו בעולם; וכך ישיג מחוץ לארצו מה שאי־אפשר לו להשיג בארצו. ואמנם, הוא לא טעה בחשבונו: החנֵפים מן היוונים הם הם שקראו לו „הורדוס הגדול"[1], בעוד שנתיניו קראו לו ה„עבד האדומי"; וכל „מעשי תקפו וגבורתו", שאנו מוצאים אצל יוסף בן מתתיהו, באו מתוך ספריו של ההיליניסטן האלילי ניקולוס מדמשק. — ויוסף בן מתתיהו מוסיף על ביאורו בדבר סבת הטובות, שהרבה הורדוס לעשות לנכרים יותר מליהודים — הרדיפה אחר הכבוד של המלך מִשְּׁפַל־המדרגה — ואומר, שעם־ישראל לא היה יכול „להחניף לאהבת־הכבוד של המלך בפסלים או במקדשים או בבנינים דומים לאלה"; ועל־כן פנה אל היוונים, שבידיהם היו כל אמצעי־הכבוד הללו (קדמוניות, ט"ז, ה', ד'). ובמקום אחר אנו מוצאים אצל יוסף דברים, שכאילו מכוונים הם כלפי דעתו של בעל „דורות הראשונים" ממש: „וביותר שָׂם גבול לנדיבותו (של הורדוס) הפחד שמא יתעוררו הקנאה או החשד, שֶׁכְּשֶׁהוא מיטיב לערים [זרות] יותר ממושליהן, רודף הוא אחר מטרות רחוקות" (מלחמות, א', כ"א, י"ב). הראיה היותר ברורה, שאף בעיני־היהודים רצה למצוא חן ובמקום שיָדע, שעל־ידי מעשה רב יתפרסם ביניהם, היה נכון לעשות כך בלא שהשגיח בהוצאות העצומות, שיֵש להוציא על זה, — הוא בנין בית־המקדש, זה „בנין־הורדוס", שהוא מפואר כל־כך בספרות־ישראל. הבית הגדול והקדוש הזה היה הבנין היחידי, שאפשר היה לבנותו בארץ־ישראל בבטחון לנחול על־ידו כבוד ויקר מן היהודים, — והורדוס בזבז על בנין זה סכומים עצומים יותר מעל שאר הבנינים (זולת היכלו). כמו־כן הרגיש את עצמו יהודי ו„מלך־היהודים" בכל הנוגע להגנה על יהודי חוץ־לארץ. כשֶבא הורדוס לאִיי־יוֹניה, מִיטִילֵינה ולֶסבּוֹס, לקבל פני אגריפה הרומי (בחורף בשנת 22/21 קודם ספה"נ), באו היהודים היושבים באיי־יוון לקבול על שכניהם ועל הפקידים הלוחצים אותם ומעבירים אותם על דתם; והורדוס העמיד להם סניגור והשתדל לטובתם ככל יכלתו, — והסניגור, שדבר בשם היהודים הללו, קרא להורדוס כמה פעמים בשם „מלכנו" (קדמוניות, ט"ז, ב', ג'—ה'). וכפי הנראה, אף הפקודות לטיבתם של יהודי־אסיה ויהודי־קוֹרִינִי שבארץ לוב, שהוציא אבגוסטוס קיסר, אף־על־פי שהן מזמנים שונים, לא הוצאו בלא השתדלות מצד הורדוס, שהרי יוסף בן מתתיהו הכניסן באמצע ספור־מאורעותיו של הורדוס הראשון (עיין שם, ו', א'—ז'; וכל דבריו של „בעל דורות הראשונים", חלק א', כרך ג',

[1] אמנם, אוטו (Herodes, SS. 149—156) מעיר, שיוסף בן מתתיהו קורא להורדוס הראשון -- „הגדול" (ὁ μέγας) אך בהזדמנות אחת (קדמוניות, י"ח, ה', ד'), ואפשר, שכוונתו בזה — „הבכור", „הראשון", כהוראת מלת „הגדול" בעברית.

עמ' 25–36, בנידון זה אינם אלא דברי־פלפול בלבד). יהודי־ק י ס ר י ה דרשו להיות שליטים (πρωτεύειν) בעיר זו „מפני שבונה־קסריה היה ה ו ר ד ו ס מ ל כ ם מ מ ו צ א י ה ו ד י" (Ἡρώδην αὐτῶν βασιλέα γεγονέναι τὸ γένος Ἰουδαῖον) – קדמוניות, כ', ח', ז'; השווה מלחמות, ב', י"ג, ז'). וכשפנה ס ו ל א הערבי, ראש השרים של ע ב ד ת (או ע ו ב ד – Ὀβέδας) מלך־הערביים, אל הורדוס בבקשה, שיתן לו את ש ל ו מ י ת אחותו לאשה, דרש „מלך־הגויים" (לפי רי"א הלוי) ממנו, שיקבל עליו דת יהודית (ἐγγραφῆναι τοῖς τῶν Ἰουδαίων ἔθεσι); וכשלא רצה השר הערבי הגדול למלא אחר תנאי זה (וקודם־כל–להמול), לא ניתנה לו שלומית לאשה (קדמוניות, ט"ז, ז', ו'). ועל מטבעות־הנחושת שלו, שהכתובת שלהם היתה, אמנם, יוונית ולא עבריית, לא נועז לחוק צורת־אדם, כמלך יהודי גמור. בכל העובדות הללו יש די לסתור את הדעה, שהורדוס רצה להיות מלך־הגויים ד ו ק ה. ובכלל, למה כעס ונתרעם כל־כך על המתנגדים לו ביהודה אם לא רצה להיות מלך־היהודים כלל? –

ואולם יש יסוד לחשוב, שהורדוס פיזר צדקתו לנכרים עד קצוי־ארץ ואיים רחוקים ממש לא רק מתוך אהבת־הכבוד בלבד. להלן (§ 8) נראה, שהיתה לו בזה גם מטרה כ ל כ ל י ת. ואולם גם פניה מ ד י נ י ת גרמה לכך. י ו ס ף ב ן מ ת ת י ה ו (מלחמות, ו', ה', ד'), ט א צ י ט ו ס (Hist., V, 13) ו ס ו ו י ט ו נ י ו ס (Vespasianus, c. 4) מחליטים פה אחד, שאחת מן הסבות העיקריות של המרידה הגדולה שלפני החרבן השני – והוא הדבר בכל שאר המהפכות המדיניות בימי בית שני – היה ה„יעוד הנשמע לשני פנים, שהוא מצוי גם בספרים הקדושים, שבימים ההם ימשול אחד מארצם (של היהודים) על העולם כולו" (χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπο τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης). ומאמונה זו לא ניצל – כמה שירא הדבר תמוה בהשקפה ראשונה – אפילו הורדוס עצמו. יהודי־אדומי זה, שהיה רודף אחר הכבוד בלא גבול ושעם כל שכלו ה„בריא" ו„חוש־המציאות" שלו היה מלא אמונות תפלות, – האמין בסתר־לבו, שהוא הוא שעתיד להיות אותו „מושל בכפה", שהיהודים צפו לבואו וקראו לו בשם „מלך־המשיח". רעיון זה לא היה ב ר ו ר לו; אבל היה נראה לו תמיד כבעד הערפל, כתקוה רחוקה, שצריך להכשיר את הקרקע להגשמתה. כי עריצים בעלי נפש אפלה ותאוונית כהורדוס ו כ י ו א ן ה א י ו ם מלך־רוסיה הם בעת ובעונה אחת גם „פוליטיקאים ריאליים" ביותר וגם בעלי־הזיה ובעלי תקוות כמוסות וערפליות, שהן גדולות כגודל רדיפתם אחר הכבוד ועמוקות כעומק תאוותיהם ההומיות. ר ק ב מ ו ב ן זה אפשר להסכים לדעתו של א ל ב ר ט ר י ו ו י ל[1], שהורדוס היה מצפה להעשות שליט־עליון

---

[1]) Jésus de Nazareth, 2e ed,. Paris 1906, I, 203—204, 209—212; Rev. hist. rel., XXVIII—XXIX; Herodes der Grosse, Deutsche Revue, XVIII, B. III, 84 ff.

בעולם כשתחלש רומי על־ידי הסכסוכים בין מושליה. שאין התגשמותה של תקוה כזו מן הנמנעות — יכול היה לראות ממלכות־הפרתיים, שלא נכנעה בפני רומי כל הימים. באמת צפה הורדוס למלכות עולמית מעין זו של מלך־המשיח. ראיה לדבר אנו מוצאים בספורו של יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י״ז, ב׳, סוף ד׳) בדבר הסרים בגוהי (Βαγώας), שהפרושים הבטיחו לו, שה„מלך העתיד לבוא", כלומר, מלך־המשיח, יעשהו אב ופטרון וישיב לו את היכולת לראות חיים עם אשה ולהוליד בנים [1]. הורדוס הרג בכעסו את בגוהי סריסו זה: הוא עצמו קיווה להיות ה„מלך העתיד לבוא" (עיין, י. קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ' 167—168). ואמנם, אבי־הכנסיה אֶפּיפאַניוס (בספרו: Haer., I, 20) אומר, שה„הורדוסיים" שבאיוונגליון (Ἡρωδιανοί) הם החושבים את הורדוס למשיח [2]. הן אמנם, זה לא נכון ביחס לימי־ישו [3]. אבל בדבריו של אֶפּיפאַניוס נשאר זכר עמום לחלומו של הורדוס עצמו. מובן, שאדם חַשְׁשָׁן וזהיר כהורדוס, כל עוד לא מצא שעת־הכושר לפרוק עול־רומי מעל צואריו, — משך בעול והחניף לתקיפים. וכך עברו עליו כל ימיו בשעבוד בלא שהגיעה לו שעת־כושר זו לעולם. ובינְתַיִם בנה בנינים יקרים ופזר סכומים עצומים על דברים של מותרות כדי למצוא חן בעיניהם של עמי התרבות היוונית ובפרט בעיני־רומי. וכשהיהודים היו קוֹבְלים על הבזבוז של כספי־האומה לצ־כים שאינם הכרחיים, וביחוד לבנין מקדשים לאלילים, היה הורדוס מתנצל, שהרומיים מכריחים אותו לכך: „לפני היהודים היה מתנצל, שהוא עושה כל זה לא ברצונו, אלא על־פי פקודה וציוויים, בעוד שהיה מוצא חן בעיני הקיסר והרומיים על־ידי מה שהיה שָׂם לב לכבודם יותר מאֲשֶׁל מנהגי־הארץ" (קדמוניות, ט״ו, ט׳, ה׳) [4].

לא לפלא הוא, איפוא, שחֵימה כבושה היתה בלבבות הישראליים לעריץ־עבד זה. חימה זו יכלה להתפרץ בכל תקפה אך לאחר מיתתו של הורדוס. אז באה מלאכות יהודית מירושלים לרומי לקבול לפני אבגוסטוס קיסר על סדרי־המלכות, שהנהיג הורדוס. והרי הכאַראקטריסטיקה של הורדוס בפיה של מלאכות זו: „הוא (הורדוס) המציא מעשי־עריצות, שהיו עלולים להביא כליה על היהודים, וגם לא השיש מלהנהיג חדשות הרבה, שבדה מלבו, על דעת־

---

[1] עיין: Schürer, Geschichte. II⁴, 299 u. Anm. 18 שתקן כראוי את התרגום המשובש של כל מתרגמי ספר „קדמוניות-היהודים" במקום זה.

[2] עיין גם-כן: S. Krauss, Eine byzantinische Abschwörungsformel. ספר-היובל לסימונסן, קופנהאגן 1923, עמ׳ 142.

[3] עיין: Foakes Jackson and Kirsopp Lake, The Beginnings of Christianity, London 1920, I, 119—120; W. Otto, Herodanoi; Pauly-Wyssowas Realenzyklopädie d. class. Alt., Suppl-Heft, II, 200 ff.

[4] להשקפה זו על שאיפתו של הורדוס לממשלה-בכפה בצורה, שנתן לה ריוויל, מתנגד אוטו (Herodes, S. 162) בכל תוקף: „ריאלי" ביותר היה הורדוס ואי-אפשר שישגה בדמיונות-שוא כאלה. ואולם, לדעתי, עריצים „אפליכ" כאלה הם ריאליסטים והוזים בלתי-נורמליים בעת ובעונה אחת. הפסיכולוגים מכירים בכפילות זו מאז.

עצמו. המון בני־אדם השמיד בדרכים, שלא יְדָעוּן דברי־הימים, שקדמו לו. אבל אומללים מהם הם אלה שהשאיר בחיים, כי לא רק שְׁרוּיִים היו בפחד־מות מפניו, אלא גם בדאגה לרכושם. את הערים הסמוכות [לארץ־ישראל] והמיושבות מנכרים קְשֵׁט בלא הפסק מן השוד והדלדול של היושבים במלכותו. את העם, שמצא — חוץ ממועטים ממנו — במצב של אמידות, הביא לידי דלות גמורה; את המיוחסים היה דן למיתה על־פי הסבות היותר קלות ומחרים את רכושם ומאלה, שהיה נותן להם את נפשם לשלל, היה נוטל את ממונם. חוץ ממה שהמסים המוטלים על כל אחד ואחד מדי שנה בשנה היו ניטלים בזרוע, אי־אפשר היה בלא שוחד ומתנות גם לו לעצמו, גם לקרוביו וידידיו ולפקידיו גובי־המסים. כי בלא שלמונים אי־אפשר היה לישב בשלוה. ומוטב שלא לדבר על אֹנֶס בתולות ועינוי־נשים מצדו: מאחר שנעשו מעשים אלה בשעת שכרון ובלא עדים, היו המעונות שמחות על השתיקה, כדי שהמעשים ישארו בלתי־נחקרים, כמו על אי־הֵעָשוּתם. וכך התיחס הורדוס אליהם (אל היהודים) באכזריות של חית־טרף אילו היתה מגעת לשלטון על בני־אדם. אף־על־פי שהעם סבל צרות ונדודים הרבה אף קודם לכן, אין דברי־ימיו יודעים צרה, שתהא דומה לרעה, שהביא הורדוס על העם' (קדמוניות, י"ז, י"א, ב').

ואותם הדברים על הורדוס הביא יוסף בן מתתיהו, ביתר קצור וביתר עוז, במקום אחר: ‚לא מלך היה (הורדוס), אלא העריץ היותר אכזרי, שמלך בזמן מן הזמנים. בני־אדם בלא מספר רָצַח, אבל גורלם של הנשארים בחיים היה מעורר לחשוב את הנרצחים למאושרים. הוא לא רק עִנה את גופי־נתיניו אחד־אחד, אלא אף הציק לערים שלמות. את עריו שלו שדד ואת הערים הנכריות קִשֵּׁט; ולעמי־חוץ נתן מתנות מדם־היהודים. בכלל סבלו היהודים תלאות מידי הורדוס במשך שנים מועטות יותר משֶׁסבלו אבותיהם בכל משך־הזמן מיום שיָצאו מבבל ושבו לארצם בימי אחשורוש' (מלחמות, ב', ו', ב').

ואמנם, כל הפוליטיקה הפנימית של הורדוס יכלה אך להרגיז את היהודים הנאמנים לעמם, דתם וארצם.

הסנהדריה, ההנהגה העליונה האמתית של העם בימי־החשמונאים ולפניהם (ה„זקנים" ו‚חֶבֶר־היהודים'), היתה בימי־הורדוס כמו שאינה; באופן שיש מפקפקים אפילו במציאותה באותו זמן. הוא הכניס לתוכה את אנשי־שלומו; לפעמים אנשים משפל המדרגה, שהיו עושים את רצונו של איש־חסדם, כמו שראינו במשפטם של הורקנוס הזקן, מרימי, ועוד. הורשה לה לדון אך על ענינים דתיים ואף אזרחיים; באלה יכלה להוציא משפט כרצונה. בענינים מדיניים היה הורדוס פונה אל בית־דין מיוחד של

יועציו ושריו, או היה כופה את הסנהדריה להוציא משפט כרצונו, רצון־עריץ (עיין למעלה § 1). ערכה הרוחני היה חשוב גם אז: בראשה עמדו גדולי־הדור, הלל ושמאי, שבימיהם עסקה מאונס אך בענינים דתיים ואזרחיים בלבד (עיין „דורות הראשונים" לר' י"א הלוי, ח"א, כרך ג', פרנקפורט ענ"מ תרס"ו, עמ' 607—672); אבל ערכה המדיני יָרד כמעט עד לאפס.

ואף הכהונה הגדולה אִבדה את כל חשיבותה. את הכהנים הגדולים היה הורדוס מחליף כלבוש; ואת בגדי הכהן הגדול היה שומר במבצר־אנטוניה תחת השגחתו ומוציאם מתחת ידו רק ליום־הכפורים או אף לשלש רגלים. זוהי המצאתו העולבת, שלמדו ממנו אחר־כך הנציבים הרומיים. לאחר שהומת מתתיהו־אנטיגנוס (השני) מִנה לכהן־גדול את חנמאל, — אדם לא ממשפחה של כהנים גדולים (אמנם, אפשר, מבני־צדוק, שנשארו או הלכו בגולה) ובלא שרשים עמוקים בקרקע־הארץ, שעל־כן לא היה יכול להִכָּבד על־פני כל העם ולֵיעָשׂות בעל־השפעה בארץ; ובכן לא היה יכול להפריע את הורדוס ממעשיו הרעים. לאחר זמן מועט פִטר את הנמאל ומִנה במקומו בעל־כרחו את יונתן־אריסטובלוס (השלישי), אחיה של מרימי אשתו; אבל לא עברה שנה — והכהן־הגדול הצעיר הוטבע ביריחו, — ודאי, לא בלא פקודתו של הורדוס (עיין למעלה, § 1). אז הזר הנמאל לכהונתו. ואולם לאחר חנמאל זה באה שורה ארוכה של כהנים־גדולים, שהקים והסיר הורדוס ככל מה שמצא נכון לפניו על פי חשבונות פרטיים, „מדיניים" ו„כלכליים". כלבוש היה מחליפם כמעט מישנה לשנה: ישוע בן פיאבי, שמעון בן ביתוס (או בייתוס), מתתיהו בן תיאופילוס, יוסף בן אילם, יועזר בן ביתוס, — הרי השורה הארוכה של כהנים גדולים, ששימשו במקדש בזמן פחות משלשים שנה... טפוסי ביותר הוא מִנויו של שמעון בן בייתוס או בייתוס עצמו (עיין דירנבורג, משא א"י, עמ' 80, הערה 4). שמעון זה, בן לכהן אלכסנדרוני בייתוס, או בייתוס עצמו (יועזר בעברית? — βοηθός — עוזר ביוונית), שהיה מפורסם בעָשרו, היה כהן־הדיוט, שלא הצטיין בשום דבר זולת עשרו וזולת מה שהיתה לו — בת יפה להפליא בשם מרימי, כשֵם היפהפיה החשמונאית. תאוותו של הורדוס, שעל־פי סימנים שונים יש להחליט, שהיה אֶרוֹטוֹמַאן גמור, התלקחה בו למראה הנערה היפה. על־פי רוב היה נוהג להביא אליו את הנערות, שחשק בהן, בעל־כרחן, למלא בהן את תאוותו ולשלחן הביתה, כעדותה של המלאכות היהודיה הנזכרת למעלה. ואולם שמעון (או בייתוס) הכהן היה עשיר גדול ומפורסם בעיר ואי־אפשר היה לעשות שערוריה כזו ביחס לבתו היפהפיה; ולפיכך הוכרח הורדוס לישא את מרימי (השניה) כדת משה וישראל. ואולם שמעון בן בייתוס (או בייתוס עצמו) היה „מפורסם יותר מדאי אך במדה שאי־אפשר היה שלא להשגיח בו, אבל לא היה חשוב כל צרכו כדי שיהא ראוי להתחתן במלך"; ומסבה זו בלבד, בלא שום סבה אחרת (מה שאומר על זה דירנבורג, משא א"י,

עמ' 80—82, אינו אלא דרשה) פִּטֵּר הורדוס את הכהן־הגדול ישוע בן פיאבי – ומִנה את שמעון בן בייתוס (או את בייתוס עצמו) כהן גדול — ואז נשא את בתו של שמעון (או של בייתוס, אחותו של שמעון), בת כהן־גדול (קדמוניות, ט״ו, ט׳, ג׳)... הדבר אירע לערך בשנת 23. ושמעון (או בייתוס) זה וביתו אחריו (שהרי הכהן־הגדול האחרון בזמנו של הורדוס, יועזר, היה גַם־כן „בן־בייתוסי") הם הם שנתנו מקום לכלול את הבייתוסים ביחד עם הצדוקים („צדוקים ובייתוסים" בתלמוד). על בית־צדוק, הבית העתיק של כהנים גדולים, שנעשה, מימי התלמיים והסיליקיים, ואחר־כך מסוף ימי יוחנן הורקנוס עד הורדוס, משפחה של מיוחסים, קרובים למלכות, רודפי שלטון ותענוגות ומשַמרים בכל הנוגע לתורה הקדומה, — נוסף עכשיו גם בית־בייתוס, שאף הכהנים הגדולים והמשיאים לכהונה מתוכו התנשאו על העם, נתחברו אל הורדוס ויועציו, נחלקו עם הפרושים והתנגדו לתנועה הדתית־העממית, שנהלו הפרושים. לפי השערתם של די וּוֹגִיאֶה, עמנואל ליף ושמואל קליין[1], יש במצבת בני־חֵזיר („בית־החפשית" ליהודים, „קבר־יעקב" לנוצרים) שבקרבת נחל־קדרון מקום־קבורתם וכתָבתם של הבייתוסים[2].

נקל להבין, האיך התיחסו הפרושים אל הורדוס. למרות מה שלא הפריע אותם מעבודתם הרוחנית בדרישת התורה ובתקנות דתיות מפני שלא הֶחֱשִׁיב את שתי אלו ומפני שרצה למשוך אחריו את העם ההולך אחר הפרושים (בעוד שהצדוקים נִהֲוּ אחר החשמונאים האחרונים), שמפני כן לא עִכב מלהעמיד בראש הסנהדריה הדתית את הלל ושמאי (הלל, בתור בבלי, היה רצוי לו ביותר, שהרי בעצמו התיחש על הבבליים ומינה כהן־גדול בבלי תחילה),—למרות כן רק „עבד אדומי" ראו הפרושים בהורדוס ולא מלך בישראל. ולפיכך, כשדרש מהם בתחילת־מלכותו להשבע לו שבועת־אמונים, נמנעו מזה, כהאיסיים; והורדוס מחל להם דבר זה הפעם בזכותם של הלל ושמאי, שכדי להנצל משפיכות־דמים יעצו לפתוח לפניו את שערי־ירושלים. שאר העם מוכרח היה להשבע, ומי שלא נשבע – נהרג. לאחר כמה שנים יצאה פקודה להשבע שבועת־אמון שנית[3] — הפעם לאַבגוסטוס קיסר ולהורדוס כאחד (לערך בשנת 7 או 6 קודם ספה"נ). ששת אלפים פרושים נמנעו מלהשבע. הורדוס מטיל עליהם קנס גדול, עונש של ממון. קנס זה מכנסת במקומם אשתו של פרורה, אָחיו של הורדוס. ובשכר זה חזו בעלי־המסתורין שבין הפרושים

---

1) עיין: S. Klein, Jüdisch-palästinisches Corpus Inscriptionum. Wien 1920. SS. 14—17.

2) אבל עיין גם־כן: י. קלוזנר, מימי בית שני, עמ׳ קל״ו—קל״ז.

3) וו. אוטו (Herodes, SS. 64—65, 98—102) חושב ביחד עם ווילהויזן נגד שיִרֶר, שהיתה השבעה רק פעם אחת, בין שנות 12—6 קודם ספה"נ, ובה היה העיקר— להשבע לאבגוסטוס קיסר, והורדוס נכלל בשבועה עמו. ואולם עיין נגד זה קדמוניות, ט״ו, י׳, ד׳.

לפרורה, שבקרוב יבוא מלך־המשיח, ומבניו יהיה, וישב על כסא הורדוס (ואפשר, בדתה „חזון" זה מלכה שלומית הרְשָׁעָה, שהסיתה את הורדוס אָחיה בכל מי שיכלה). ועל זה נהרגו פרושים הרבה, ביחד עם הסרים בגוהי, עם הפקיד קאַרוס ועם כל המקורבים להורדוס, שהאמינו ב„חזונם" של הפרושים (קדמוניות, י"ז, ב', ד').

וכשם שלא יכלו הפרושים להתפשר עם שבועות־אמון לקיסר ולמלך, כך לא יכלו להשלים עם כל הממשלה ההורדוסית, שהיתה יותר יוונית מיהודית.

בעריצותו נשען הורדוס על חיל של נכרים, חיל של שכירים: תראקיים, גרמנים וגאַליים. אף בזה יָצא בעקבות החשמונאים האחרונים; אלא שגדש את הסאה אף כאן: לחשמונאים היו גם חיילים נכריים ולו היו רק נכריים (לכל היותר היו לו גם חיילים אדומיים). „כאילו--אומר יוסף בן מתתיהו בהזדמנות אחת—נצטרך למגן כזה נגד נתיניו" (שם, ט"ו, ט', ה'). זולת פקיד עליון אחד בשם Σαπίννιος, ששיער ווילהויזן (Israel. u. Jüd. Geschichte, 7 Aufl., S. 314, Anm. 1) בצדק, שהוא שפן בעברית, אחיאב, דודו של הורדוס (ובכן — אדומי מגויר), ועוד שנים שלשה אדומיים ויהודים, היו כמעט כל פקידיו של הורדוס „רֵיטורים" ו„סופיסטים" יווניים מאותו מין, שהיו קוראים להם ברומי „יְוָנוּנים" (Graeculi) ואבגוסטוס קיסר קרא להם בבוז: hellenizantes. „דברנים" בעלי השכלה יוונית שטחית, ערומים וחנפים, רודפי בצע ותענוגות. המעולה שבהם היה ניקולויס מדמשק, שהיה בקי בידיעות־הטבע ובפילוסופיה של אריסטו ונתפרסם בתור היסטוריון; וכבר ראינו, שרוב הידיעות בדבר מלכות־הורדוס, שהביא לנו יוסף בן מתתיהו בספריו, מן הדמשקי באו לו, אלא שיוסף היהודי הוסיף אליהן את הערכתו היהודית־הפרושית, שברובה שאב אותה ממקור יהודי אנונימי, ומכאן — הפְּפִילוּת שביחסו של יוסף אל הורדוס; שבחים מופרזים מצד אחד והתנגדות גמורה מצד שני. ניקולויס זה היה יועצו של הורדוס. זה האחרון הטיל על הדברן היווני[1] המצוין כמה וכמה מלאכויות דיפלומאַטיות; ובשעת נסיעתם לרומי שוחח עמו המלך כל ימי־הנסיעה על הפילוסופיה היוונית. הרי הורדוס רצה להתראות כיווני משכיל, כראוי לכל מלך בהסדר־רומי. אדומי זה, שלא היתה לו לא השכלה עברית ולא השכלה יוונית ושנשאר ברבר פרא בפנימיותו (עֵדוּת — רציחותיו, תאוותיו ונגישותיו, שחכם קר־רוח כוואַלטר אוטו אינו נרתע מהן לאחוריו כלל וכלל ומתיחס למרות כולן אל הורדוס בחיוב...), התגדר בהשכלה יוונית חיצונית דוגמת ה„משכילים" הערביים והתורכיים בימינו,

[1]) על יסוד הגנתו על היהודים באיים היווניים, שהשתמש בה במלים „המנהגים והחוקים שלנו" (קדמוניות, ט"ז, ב', ד'), חושבו שלאטר ליהודי מיוון (עיין: A. Schlatter, Geschichte Israels v. Alexander d. Grossen bis Hadrian, 2 Aufl. 1906, SS. 251—2). ואולם עיין נגד זה: Schürer, I^4, 50, Anm. 1.

שהברברות הפנימית מתאחדת בהם עם פטפוט בלשון צרפתית ואנגלית וקריאת עתונים ורומאַנים צרפתיים. וכדי להתגדר בהשכלה יוונית קֵרב הורדוס אליו לא רק את ניקולויס הדמשקי, שכמעט נעשה שר־החיצון שלו, אלא גם את תלמי, אחיו של זה, שאַף הוא נעשה יועצו ואיש־סודו; ויווני אחר בשם תלמי היה שר־האוצרות שלו או, יותר נכון, ראש־השרים שלו (Otto, S. 63). פקיד במלכותו היה גם היווני אַנדרומאַכוס; היווני גֶמֶלוֹס היה מחנכו של אלכסנדר בנו ובנה של מרימי; ושלשה סריסים נכריים היו לו, ש„השפעתם על עניני־המדינה היתה עצומה" (קדמוניות, ט"ז, ח', א') [1]. „אורחים רצויים" בביתו של הורדוס היו ה„ריטור" אַירינַיאוס, איבאַראַטוס מאי קוֹס והמנוול אֶבריקלס מלאַקידימון, שעוד נראה מסכסך את הורדוס בבניו. כל אלה — „מחברים" נודדים, שבעד להם וכסף היו מפארים ומשבחים את כל מלכי הימים ההם ומפרסמים שמותיהם בעולם. והורדוס, שאהב כל־כך את החנופה ואת הכבוד, קֵרַב את הסופיסטים מחוסרי כל חוט־שדרה מוסרי הללו. ובזה הוסיף להרגיז את טובי נתיניו, וביהוד את הפרושים והקרובים להם ברוח (האיסיים הרי נבדלו מהבלי העולם הזה בכלל, והצדוקים „נתפשרו עם המציאות" לאחר שלא נשאר עוד ניר לבית־חשמונאי), שקלות־הדעת היוונית והמוסריות המפוקפקת של המלך ושריו היו להם תועבה.

ותועבה היו להם ביהוד התיאַטרון והאַמפיתיאטרון, שבנה הורדוס בירושלים, ומשחקי ההתגוששות עם פריצי־חיות, שקבע בערים שונות. אפילו יוסף בן מתתיהו, שכותב יוונית ליוונים ואינו רואה בזה שום עוון, מוכיח להטעים, שלַיהודים „נראה בגלוי כרִשְׁעוּת (ἀσεβές) לתת בני־אדם מאכל לחיות טורפות לשם תענוג של בני־האדם הרואים במחזה" (שם, ט"ו, ה', א'). ובתור קנאים לאמונת־האחדות לא היו הפרושים והעם המחזיק בתורתם, ואף הצדוקים המשמרים, יכולים לראות במנוחה, שהכנים הורדוס תמונות „אלילים" לעיר־הקודש בצורת כלי־הזין הרומיים עם הסגניות שלהם (ה„טרופֵיאים"). כדי להרגיע את רוח־העם קרא הורדוס לטובי־העם אל התיאטרון ושאל אותם: מה הם ה„טרופֵיאים" לפי דעתם? — וכשהשיבו „תמונות של בני־אדם", — צִוה להראות להם את כלי־הזין עם הסגניות. אז ראו ונוכחו, שלפניהם—עמודים של עץ מצוירים. צחוק־העם התפרץ מפיהם של הנאספים—והעם כאילו נרגע לזמן מועט.

אבל—רק לזמן מועט. תועבותיו הגדולות של הורדוס, הדם הנקי, ששָפך על כל חשד קל של מרידה ושהליכתו בדרכי־היוונים הוסיפו לעורר את העם כנגדו. לערך בשנת 24—23 (לפי שירֶר, או 27 לפי אוטו) נתקשרו עליו עשרה אנשים בכוונה לשחרר את העם מן העריץ האדומי. ובין הקושרים היה גם סומא אחד, שהלהיב

[1]) בפרטות על סדרי־המדינה והפקידים העליונים בימי־הורדוס, שהם דומים בשמותיהם ותכונתם לאותם שהיו מצויים ב„חצרות המושלים ההֶלֶניסטיים הגדולים", עיין: W. Otto, Herodes, SS. 85—90.

את לבותיהם לבצע את המעשה הגדול; ואף־על־פי שלא היה יכול להשתתף בהריגת הורדוס מחמת מומו הגופָני, מוכן היה לסבול ביחד עם כל הקושרים אם הקשר לא יצליח; ובזה עודד את רוחם. כלום אין להאגדה התלמודית על ב ב א ב ן ב ו ט א, שכשהרג הורדוס את כל החכמים השאיר רק אותו בחיים ואך סִימֵא את עיניו (בבא בתרא, ג׳ ע״ב וד׳ ע״א), שייכות ידועה אל ב נ י ־ ב ב א, מצד אחד (עיין למעלה, § 2), ואל ה ס ו מ א, שנשתתף בקשר, מצד שני? — בנות־קול רחוקות ועמומות הן ממה שנעשה בימי־הורדוס, ועל־כן נתערבבו בהן השמות והמעשים[1]. — המתקשרים נתפסו על־ידי מרַגל אחד. ואז הודו בלא מורך־לב ופחד, שהיו מוכנים להרוג את המלך או, לכל הפחות, את מקורביו כדי לעורר את הלבבות על הסכנה הגדולה, שנשקפת מן היחס הקל לקדשי־האומה. אבל העם, יושבי־ירושלים, היה כל־כך ב ע ד הקושרים ו נ ג ד המלך העריץ, עד שאנשים מן העם תפסו בחוץ את המרגל, שמסר למלכות את הקושרים, קרעו אותו לקרעים והשליכו את בשרו לכלבים; ושום אדם לא רצה לגלות את שמות הורגיו של המרגל המסור, שהרי הכל הצדיקו עליו את הדין. אז צוה הורדוס לסנף נ ש י ם אחדות; ומתוך יסורים גִלו הנשים הללו שמות שונים, — ומיד ערך הורדוס מרחצאות של דמים להחשודים ואף ל מ ש פ ח ו ת י ה ם! (קדמוניות, ט״ו, ח׳, ג׳—ד׳).

הורדוס ראה ונוכח, ששנאתו של העם אליו קָשה היא כשאול. וכדי להשקיעה בדם ולדכא כל מרד ב ר א ש י ת ו הנהיג — טֶ ר ו ֹ ר מ ד י נ י. יוסף בן מתתיהו מספר: „כל מיני אספות נאסרו על האזרחים, וכן גם הטיולים בחבורה וההתכנסות בצבור, ועל הכל נקבעה השגחה מעולה. והעבריינים נענשו בענשים חמורים. בני־אדם הרבה הובלו בגלוי ובסתר למבצר ושם נהרגו. בכל מקום, הן בעיר והן בדרכים הכבושות לרבים, היו מרגלים, שהשגיחו על המתאספים. יש אומרים, שאף הוא (הורדוס) עצמו לא מאס באמצעי זה (של ריגול), ומתחפש לעתים קרובות בבגדי אדם פשוט, היה מתערב בלילה בהמוני־העם כדי לדעת את יחסם אל הממשלה. את המתנגדים הגמורים לפקודותיו היה רודף בכל מיני דרכים, ואת שאר העם היה מכריח להשבע שבועת־אֵמון לו והיה משביע להשתעבד לכל מעשי־הממשלה. הרוב היה נכנע לדרישות הללו מאהבה אליו או מיראה; ואולם את כל המתנגדים מתוך הכרה ואת כל המתמרמרים על כל הנגישות הללו היה מאַבד ומכַלה בלא חמלה" (שם, שם, י׳, ד׳).

נקל לשער, ש„טֵרוֹר" מדיני זה הטיל אימה ופחד מצד אחד, אבל מצד שני הוליד חימה כבושה בלבו של עם אינדיווידואליסטי, אוהב־חירות ומחונך על תורת־הצדק הנבואית־הפרושית כעם־ישראל. בסתר חרק העם את שִניו על העבד האדומי, שעלה לגדולה, — וקצף אין־אונים זה היה מפעפע ומחלחל

[1]) עיין: ז א ב י ע ב ץ, תולדות-ישראל, חלק ה׳, קראקה תרס״ד, עמ׳ 58, הערה 1.

כארס בלבותיהם של המעולים שבאומה, עד שהתפרץ בצורת מרידות שונות בחייו ולאחר מיתתו. יותר שאי־הרצון באיזה משטר מדיני אנוס להסתתר, יותר הוא מתעמק במחבואי־הנפש ויותר הוא מוליד „ריבולוציונרים בכח", שממתינים אך לשעת־הכושר כדי להרים את נס־המרד בפועל; או — „ריבולוציונרים ברוח", שמטיפים לאמונה חדשה ולסדר־עולם חדש. וכך נעשתה עריצותו של הורדוס סבה לשני מאורעות כבירים, שעל־ידי אחד מהם נחתך גורלו של עם־ישראל ועל־ידי השני—גורלה של האנושיות כולה: להמרידה הגדולה ברומיים, שהתחילה במלכות־הורדוס ונסתיימה בחורבן השני ובגלות של אלפיים שנה, ולהתהוות־הנצרות, שהתחילה מיד אחר הורדוס ונסתיימה בחורבן־רומי ובהשמדת העולם העתיק כולו.

---

§ 5 הורדוס משתדל למצוא חן בעיני עמו. בנין בית־המקדש.

האמת ניתנה להאמר: לא אך על־ידי מעשי־אונס ועריצות בלבד השתדל הורדוס לסעד את כסאו. הוא בקש את לב־העם, ביחוד בתחילת־מלכותו. הוא פנה כמה פעמים אל העם בדברי־כבושים, מראה ומוכיח לו את רוב הטובות, שעשה לישראל. ואמנם, הרבה מבניניו ומן הערים שיִסד הביאו עושר כלכלי לעמו וארצו: די להזכיר את קיסריה ואת חופה. הוא ביער את הגנבים ואת השודדים ואת האורבים על דרכים, ובזה שָׂם בטחון לחיים ולרכוש ועשה אפשרית התפתחות שלֵוה של המלאכה והמסחר. שתי פעמים שָׁמט חלק מן המסים: בשנת 24 — שליש מהם, ובשנת 14 — רביע מהם. בשנות־הבצורת 25—24, שגררו אחריהן דֶבר ומגפה והרבה מחלות מתדבקות, בא לעזרתם של עניי־העם בלחם, שהביא ממצרים, ולתכלית זו התיך למטבעות, שבהם שילם את מחירו של לחם זה, אפילו את כלי הזהב והכסף שלו (אם נאמין לניקולוים הדמשקי סניגורו, שמִכְּתָבָיו הביא יוסף בן מתתיהו דבר זה בקדמוניות, ט"ו, ט', א').

חשובה מכל אלה היא השתדלותו לטובת היהודים היושבים באיים היוניים, שכבר הזכרתיה דרך־אגב (למעלה, § 4). בשנת 22 עבר מאַרקוס אגריפה, ידידו של הקיסר, דרך אסיה. הורדוס הלך לקבל פניו ובא לאיי־יוון, מיטילֵינה ולֶסבוס. למיטילינה בא המון יהודים תושבי האיים הללו לקביל לפני מלכם (הם, הרחוקים מירושלים ומתועבותיו בתוכה, ראו בהורדוס את מלך־היהודים בלא פקפוק!) על שמכריחים אותם לבוא לבתי־הדין בימי שבת ויום־טוב, על שגוזלים מהם את דמי מהצית־השקל, שהם מיועדים לבית־המקדש בירושלים, ועל שדורשים מהם לעבוד בצבא ולמלא אחר חובות צבוריות קשורות בהוצאות, שקודם לכן נשתחררו מהן. הורדוס מבקש את אגריפה לשמוע את טענותיהם ומעמיד להם סניגור — את ניקולוים הדמשקי, שמצדד בזכותם של היהודים ומוכיח, שאינם ראויים ללחץ ורדיפות מצד השלטונות היווניים המקומיים. היוונים טענו כלפי היהודים את הטענות הרגילות עד היום

מצד האנטישמיים: שהיהודים כבשו ארץ לא־להם ומנצלים את ה„עיקריים". על זה השיבו היהודים, שהם אזרחים בארץ כהיוונים; ובאמת בני־שֵם קדמו ליוונים באיים היוניים. אגריפה עבר אל צד היהודים, והורדוס שמח על זה, חִבק את אגריפה והודה לו על יחסו הטוב אליו ואל בני־עמו (קדמוניות, ט"ז, ב', ג'—ה'). ואמנם, כבר אמרתי, שקרוב לוודאי, שבימיו של הורדוס ותחת השפעתו הוציא אבגוסטוס קיסר בזמנים שונים שורה של פקודות לטובת הקהלות הישראליות בקוֹרינִי (בלוב), בסאַרדין, באֶפֶסוס, ועוד, שעל־פיהן אין היהודים חייבים לבוא לבית־הדין לא רק ביום־השבת, אלא גם בערב שבת משעה שלש אחר הצהרים ומטה, וכן שמותר להם לשלוח את נדבותיהם לירושלים באין מפריע, ועוד (שם, שם, ו', א'—ז') [1]. בזה ודאי רצה הורדוס למצוא חן בעיני נתיניו בארץ־ישראל בפרט ובעיני עמו ישראל בכלל.

אבל הורדוס ניסה למצוא חן בעיני ישראל ולעשות לו שם־עולם כאחד על־ידי מעשה רב. זהו בנין בית־המקדש. הוא יָדע, שזהו הבנין האחד, שבני־ישראל כולם ישמחו בו ולא ית־עמו על שהמלך מבזבז עליו את דמי־העם. ואף דבר זה יָדע היטב, שאין בנין, שהוא יכול להיות לו לכבוד ולתפארת, כבנין לאלהי־ישראל, שהיה בימים ההם נערץ ונקדש בכל קצוי־ארץ ממש, — בכל תפוצות־ישראל הגדולות. והבנין הקטן והדל של ימי־זרובבל, שהיה מתאים לזמנו, בשעה שהיהודים היו צבור קטן מתרכז מסביב לעיר אחת, לא עוד התאים לעם גדול ובעל־השפעה, שנספחו עליו גם גֵרים ו„יראי־ה'" לרוב מקרב העמים. ועל־כן נגש הורדוס בשנת י"ח למלכותו, 20/19 קודם ספה"נ, לבנותו מחדש ברוב פאֵר.

ואולם העם לא האמין בו. מתיירא היה, שמא יהרוס את המקדש הישן ולא יבנה בנין חדש כלל. ואפילו אם יבנה — הרי אי־אפשר לישראל להשאר בלא מקדש אפילו שעה אחת. העם הביע את חששותיו למלך. הורדוס הבטיח, שלא יהרוס כלום קודם שיָכין את כל הדרוש לבנין החדש; וכדי שלא תפסוק עבודת־האלהים אפילו לשעה תעָשה הבניה של החדש מעט־מעט. זוהי, כנראה, סבת־הדבר, שבנין הורדוס נמשך לא רק כל שאר שש־עשרה השנים, שהוסיף הורדוס למלוך (20—4 קודם ספה"נ), אולם גם הרבה שנים לאחריו, ולא נגמר בכל תאיו ואולמיו אלא בימי הנציב אַלבינוס, סמוך להורבנו (בשנות 62—64 לספה"נ). וכך נמשך הבנין יותר משמונים שנה — והכל מפני שהיה צורך להרוס ולבנות בזמן אחד, מעט־מעט. וגדולה כל־כך היתה חסידותו של העם באותו זמן, עד שהוכרח הורדוס לְלַמד את הכהנים מלאכת הבנאות והנגרות, כדי שיבנו כהנים את הלשכות הפנימיות של המקדש, שאסור לזר לבוא לתוכָן!... (שם, ט"ו, י"א, ב'). הרבה כסף בזבז הורדוס על הבנין, וגם זהב לא חשך ממנו. הוא עשה גפן של זהב, שאשכלותיה

[1] לעומת זה לא הסכים אגריפה לשחררם מעבודת-הצבא ומהתמנויות קשורות בהוצאות — λειτουργία (עיין: W. Otto, Herodes, S. 76).

היו נופלים ויורדים מן הספון במבוא־הבית (שם, שם, י"א, ג', ונזכרה גם במשנה, מדות, פ"ג, מ"ח). האבנים הגלומות והלבנות, שכתליו נבנו ממנו, היו מפליאות בגדלן: כל אחת מהן היתה בת 25 אמה באורך, 8 אמות ברוחב ולערך 12 אַמה בגובה! מושג מהן נותן ה„כותל המערבי", שנשאר לפליטה, באבנים הגדולות של 9 הנדבכים התחתונים שלו, שמעוררות עד היום תמהון ויראת־הרוממות. הורדוס הקים את מדתו של בית־המקדש כפי שהיתה בימי־שלמה: הוא הגביהו 60 אמה יותר מבית־זרובבל. מסביב לגוף־הבית עם שלש העזרות (עזרת־כהנים, עזרת־ישראל וגם — עזרת־נשים מיוחדת) וקודש־הקדשים בנה אולמות, שקִשט אותם בעמודים מלוטשים למשעי, באופן שהכל השתוממו ליפעתם (קדמוניות, ט"ו, י"א, ה'). וחומה הקיף את הבית מסביב, שעשתה אותו למבצר. קרוב לוודאי, ש„הכותל המערבי" הוא לא שריד־המקדש גופו, אלא שריד של חומה זו שמסביב למקדש. ההיכל כולו, שהיה כתֵיבה בתוך תיבה, כתבנית המקדישים המצריים, עם קדשי־הקדשים בתוך־תוכו, היה דומה במבנהו החיצוני למסגד ערבי כיום. אבל נפלא היה ביפיו הפנימי ובהסנו, אף־על־פי שלדבריו של יוסף בן מתתיהו, סוף־סוף נופל היה בית־המקדש בהדרו מהיכלו של הורדוס (מלחמות, א', כ"א, א').

עיקרו של המקדש נבנה על־ידי הכהנים בזמן קצר — אך במשך שנה וששה חדשים לערך; ואז נעשתה חנוכת־הבית ברוב פאר. האולמות והחומה החיצונית נבנו במשך זמן ארוך — במשך 8 שנים רצופות; והשאר לא נגמר אלא 65 שנים לערך אחר מיתתו של הורדוס, כאמור.—אגדות שונות התהלכו בעם בדבר „סיעתא דשמיא", שהיתה לבנין זה. יוסף בן מתתיהו מוסר כתור אגדה, שבמשך כל זמן הבנין יָרדו גשמים בלילה ולא ביום, כדי שלא להשבית את העבודה (קדמוניות, ט"ו, י"א, סוף ג'). ואמנם, גם התלמוד יודע אגדה זו: „בימי הורדוס, שהיו עוסקין בבנין בית־המקדש, היו יורדין גשמים בלילה: למחר נשבה הרוח ונתפזרו העבים וזרחה החמה ויָצאו העם למלאכתן; ויָדעו, שמלאכת־שמים בידיהם" (תענית, כ"ג ע"א; ועיין גם ספרי, דברים, סי' מ"ב, הוצאת ר' מאיר איש־שלום, ס' ע"א והערה ג'). והתלמוד אף הוא מרבה לפאר את „בית־הורדוס": „מי שלא ראה בנין הורדוס לא ראה בנין נאה מימיו" (סוכה, נ"א ע"ב; בבא בתרא, ד' ע"א). ואף התלמוד יודע את „אבני הכוחל והשיש", שבהן נבנה, ואף את הלטישה המיוחדת או השִפּוּע המיוחד של אבנים אלו, שמשַפּה יוסף בן מתתיהו: „דמיחזי כי אדוותא דימא" („שנראים כגלי־הים", בבא בתרא, שם, שם). ואפילו את החשש, שמא יסתור הורדוס את הבנין הישן ולא יבנה חדש במקומו, יָדעו בעלי־התלמוד; והם מזכירים, בקשור עם בנין־הורדוס, את הפתגם: „לא ליסתור איניש בי־כנשתא עד דבני בי־כנשתא אחריתא" („אַל יסתור אדם בית־כנסת עד שבנה בית־כנסת אחר", שם, ג' ע"ב).— ציור מפורט של בית־המקדש ועזרותיו ואולמיו ולשכותיו נתן יוסף בן מתתיהו (בקדמוניות, ט"ו, י"א, ומלחמות, ה', ה'), והוא מתאים בכללו

למַה שאנו מוצאים במשנה, במסכת מדות. ומשנה אחת מתאמת לספּורו של יוסף בדבר הזהירות, שלא יבנו זרים את המקומות, שאסור למי שאינו כהן להכנס לתוכם: „אמר ר' אליעזר: „שמעתי, כשהיו בונים בהיכל, עושים קלעים להיכל וקלעים לעזרות; אלא שבהיכל בונים מבחוץ ובעזרה בונים מבפנים" (עדויות, פ"ח, מ"ו). הורדום עצמו לא נכנס למקום שאסור לישראל להכנס לתוכו והשתתף בגופו אך בבנין האולמות (הבסיליקי) והחומה החיצונית. הוא צוה גם־כן לתלות טבלה יוונית, שנמצאה בשנת 1871 על־ידי המנוה קלירמון־גאנו, ועליה חרותים הדברים הללו: „לשום נכרי לא הותר להכנס מהלאה לסורג ולגדר של המקדש. מי שיתָּפס יהא בעצמו סבת־מיתתו" (Μηδένα ἀλλογενῆ εἰσπορεύεσθαι ἐντὸς περὶ τὸ ἱερὸν τρυφάκτου καὶ περιβόλου. Ὃς δ'ἄν λήφθῃ ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον). אפילו עבד־רומי זה לא נועז להתיר לנכרים, שיחַללו את הקודש. בנידון זה היה מחמיר מן ההלכה התלמודית, שאינה עונשת את הנכרי הנכנס למקדש עונש מיתה בידי אדם. דירנבורג וגריץ (עיין: Graetz, Geschichte, III, 1[5], 224, Anm. 2) חושבים, אמנם, שכוונת המלים: „מי שיתָּפס" היא: יתפס בידי שמים, והמלים „סבת מיתתו" גם־כן מכוונות למיתה בידי שמים, שהרי ההלכה התלמודית אינה יודעת עונש חמור כזה לנכרי, והורדום המחניף לרומיים לא היה מוכשר לענוש רומי במיתה על עבירה כזו. אבל הדברים היווניים של הכתובת ופירושם הברור של יוסף בן מתתיהו ופילון, שהיו קרובים שניהם לזמנו של הורדום וידעו מה שהיה נהוג בנידון זה בזמנם, מוכיחים, שהכוונה היא למיתה בידי אדם, והיהדות של בית שני היתה מחמרת בזה יותר מן התלמוד, שעניני בית־המקדש הם לו „הלכתא למשיחא"; ובנידון קדושת־המקדש, שבנה הורדום כדי להתגדל בו, וִתֵּר הורדום למחמירים. ואמנם, העם היה שמח בבנין־הורדום, כנראה גם מדברי־התלמוד המובאים; והדבר האחד, שעליו נזכר שמו של הורדום לברכה, הוא הבית הגדול והקדוש, שבנה באמצע ימי־מלכותו. אלא שבסוף ימיו קלקל והעמיד נשר על גבי שער בית־המקדש (כמו שחקק אז נשר גם על אחד ממטבעותיו, שנמצא במספר מרובה בירושלים, ועל־כן קשה ליחסו להורדוס מְכַלְקִים); ומעשה זה גרם למרידה, כמו שנראה להלן.

---

§ 6 הפוליטיקה החיצונית של הורדום. פעולותיו בעבר-הירדן.

הורדום היה מלך בחסד הרומיים. מלך כזה נקרא בשם: „מלך־חבר וידיד של העם הרומי" (rex socius et amicus populi romani, φίλος καὶ σύμμαχος). socius, אבל לא foederatus (בעל־ברית על־ידי אמנה). אבל אף מלך כזה נראה כבן־חורין בהשקפה ראשונה: כל ההנהגה הפנימית של ארצו בידו היא. גם על המשפט כולו הוא מפקח. יכול הוא להמית כל אחד מנתיניו כרצונו. הוא גובה מכס־הגבול כרצונו ומטיל מסים וארנוניות כחפצו. ואף הצבא המקומי

משועבד לו ועומד לפקודתו. ובכלל, אין מלכותו נחשבת ל„מדינה" (פרובינציאה) רומית, ואף מס תמידי וקבוע אין הוא משלם לרומי: אינו ל„מס עובד".

ואולם חירותו של „מלך בעל־ברית וידיד" אינה אלא למראית־עין. אם מס קבוע אינו משלם, הרי נותן הוא ברצון או באונס מזמן לזמן סכומים מסוימים „מתנה לקיסר"; ו„מתנות" אלו מצטרפות לסכום גדול של מס ממש. ובתחילת ימי מלכותו אף שלם הורדוס מס בעד שומרון ואדום (Otto, SS. 29, 58). אין המלך „בעל־הברית" יכול להוריש את מלכותו לבנו אלא אם הקיסר אִשֵׁר את הצוואה [1]. אין לו רשות לכרות בריתות עם מושלים אחרים. אין לו רשות לערוך מלחמה עם מי שיהיה שלא ברשיון־הקיסר. הוא חייב לשלוח חיל־עוזר לרומי בשעה שזו נלחמת באיזו ארץ ומוטל עליו לשמור על גבול־ארצו, שלא ישתמש בה אויב־רומי לצרכיו. נתיניו חייבים להשבע שבועת־אמונים לא רק לו, אלא גם לקיסר הרומי, ככל נתיני־רומי. מותר לו ליצוק מטבעות; אבל מטבעות של זהב לא הורשה ליצוק כמעט לשום „מלך בעל־ברית וידיד"; לאחדים מהם הורשה ליצוק מטבעות של כסף ושל נחושת, ולאחדים — אך של נחושת בלבד. והורדוס ה„גדול", שיוסף בן מתתיהו, מפי ניקולויס הדמשקי, מרבה להטעים את השיבותו בעיני הקיסר ומַטה אותנו להאמין, שרומי התייחסה אליו בידידות יתֵרה על שאר המלכים „בעלי־בריתה",— אין לנו ממנו לא רק מטבעות של זהב, אלא אף לא מטבעות של כסף, אלא אך ורק מטבעות של נחושת בלבד! — סימן הוא, שרומי התייחסה אליו יותר בחשד מבידידות...

המטבעות שבידינו מימי הורדוס הם בלא ראש של אדם, כאמור למעלה, וזולת מטבע אחד מן המאוחרים, שעליו חרות נשר, יש עליהם אך ציורים של חפצים שונים: ספינות, עֲנָנִים, כפות־תמרים, רמונים, כוכבים, מחתות ושופרות, כמו על־גבי המטבעות של החשמונאים; ואולם, בהבדל מאֵלה האחרונים, אין עליהם אף אות עברית אחת, וזולת שנת־הטביעה יש עליהם שתי מלות יווניות: Βασιλεως Ηρωδου (של המלך הורדוס). הספינות והענגים באו להטעים את נמל־קיסריה, שבנה והתגאה בו (עיין „מטבעות היהודים" לש. רפאלי, ירושלים תרע"ג, עמ' צ"ה—ק"א, ולוח י"א, ציורים ס"א—ס"ז). אבל שני אלה היו מצויים אף על מטבעותיו של אלכסנדר ינאי. אף בזה הלך הורדוס, איפא, בעקבותיהם של החשמונאים.

ורושם קשה עשתה על העם התרפסותו לפני רומי. הוא השתדל בכל מיני השתדלויות להתיַצב בכל הזדמנות אפשרית לפני הקיסר ולמצוא חן בעיניו על־ידי מתנות יקרות וסימני־הכנעה. עוד בשנת 30 התיַצב כמה פעמים לפני אבגוסטוס. בשנת 20 בא אבגוסטוס לסוריה והורדוס קבל פניו במתנות,

---

[1]) בשנת 22 הורשה הורדוס לקבוע את יורש־מלכותו בעצמו. בחירות גמורה; וזכות גדולה זו, שהיתה לא לכל „מלך בעל־ברית", נתאשרה בשנת 12 על־ידי אבגוסטוס קיסר; אבל אחר שנת 12 ניטלה זכות זו ממנו (Otto, SS. 65—66).

שעלו הרבה על האמצעים הכספיים של ארצו. בשנת 23 שלח הורדוס 500 חייל בחור בשביל מסע־המלחמה של אֶליוס גאַלוס לארץ ערָב. את שלשת בניו, את אלכסנדר ואריסטובלוס ואת אַנטיפאַטר, שלח לרומי כדי שיתחנכו שם, ואגב, – יהיו לערובה בידי הקיסר, שהורדוס לא ימרוד ברומי: בני־תערובות בדרך־כבוד. וכשבא מלך־יהודה בשנת 18 או 17 לרומי לקחת את בניו ולהחזירם לירושלים, נתקבל על־ידי אבגוסטוס בחסד. ועוד שתי פעמים בקר הורדוס את אבגוסטוס: בשנת 12 ובשנת 10/9 קודם ספה"נ (נסיעה אחרונה זו מכחיש וואלטר אוטו). כל טורח זה לא טרח הורדוס בכדי, כמו שנראה להלן.

והורדוס יָדע, שחסדו של הקיסר תלוי בחסדם של ה„מְקוֹרבים למלכות", ידידי־הקיסר. ולפיכך השתדל למצוא חן בעיניו של אגריפּה, חתנו ואיש־סודו של אבגוסטוס. כבר ראינו בסעיף הקודם, שהורדוס בא לבקר את אגריפה באי מיטילֵינה, ששם השתדל בפניו לטובת היהודים היושבים באיים היוניים. למרום־אשרו הגיע הורדוס בשנת 15, שאז כִּבֵּד אותו אגריפה לבקרו ביהודה והביא קרבן של מאה בקר („היקאַטומבה") בבית־המקדש שבירושלים. על הדבר האחרון שמח גם עם־ישראל, ויהודי־ארץ־ישראל לִיוּו את הרומי החשוב, שכִּבֵּד את אלהי־ישראל וגם זִכָּה בזכויות חשובות את אחיהם בגלות, בברכות ותהילות עד הספינה וגם פִּזרו פרחים לפניו בכל הדרך. ולשנה הבאה „החזיר" הורדוס „בקור" לאגריפה, הביא צי־מלחמה לעזרתו במלחמתו על בוספורוס (קרים), נפגש עמו בסינופה, ולאחר שנגמרה המלחמה [1] עבר עמו דרך אסיה הקטנה, ובכל מקום הראה את נדיבות־לבו להגברים; ובזה קנה את לב־אגריפה, ועל־ידי כך – גם את לבו של אבגוסטוס חותני.

ואמנם, אַבגוסטוס קיסר יָדע להעריך את הכנעתו של מלך־יהודה לרומי ואת „רחב־לבו" ביחס אל הנכרים. עוד בשנת 30 החזיר לו את חבל יריחו, שקרעה מעליו קלֵיפטרה (ודאי, ביחד עם עזה), והוסיף על מלכותו את הערים היווניות שביהודה, כבושי־החשמונאים: גדר, סוסית, עזה, אנתידון, יפו, מגדל־שרשן (שור), וגם את שומרון הכותית (עיין למעלה, § 2). ובשנת 23 קבל הורדוס את שלש הנפות החשובות של עבר־הירדן: את הארגוב (טרַכונה), את הבשן ואת החַורן; ועל זה הוסיף לו אבגוסטוס בשנת 20, כשֶׁבקר בסוריה, את הטֶטראַרכיה של זינודורוס: חולה (Οὐλάθα) על־יד „ימה של סובכי" (בבא בתרא, ע"ד ע"ב) או סומכי (ירושלמי, שקלים, פ"ו, ה"ב; ובתוספתא, בבא קמא, ה', י"ח, ובבכורות, ז', ד' – „ימה של סופני" במקום „סובכי" או „סומכי") – Σεμεχωνίτις אצל יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, ה', ה', א'; מלחמות,

[1] באמת לא הגיע הדבר לידי מלחמה ממש: די היה בהופעתו של אגריפה בים-השחור (Cassius Dio, LIV, 24); ובכן יש לחשוב את הפגישה בסינופה לבדות של ניקולווס הדמשקי כדי להגדיל את כבודו של הורדוס (Otto, S. 75).

ג', י', ז', וד', א', א'). זהו, כנראה, אחד עם „ימה של חילת" (כ"ב, שם) ו„ימא דחולתא" (בירושלמי, כלאיים, פ"ט, ה"ד), „פַּחְרַת־אל־חולה" בערבית כיום, מה שהיהודים קוראים בטעות „מי־מרום" (אף־על־פי שגם בבבא בתרא, שם, ובירושלמי, כלאיים, שם, שם, באו „ימה של סובכי" או „ימא דסמכו" בצדו של „ימה של חילת" או „ימה של חילתא" — שני אלה באו בבבלי אף הם זה בצד זה! — ו„ימא דהֲילתא"), שהרי גם יוסף בן מתתיהו קורא לים קטן (יאור) זה ולמחוזו בשני שמות: „סֶמֶכוֹנִיטיס" ו„אוּלַתָּה". — וכמו־כן נתן אבגוסטוס להורדוס את פמיים, שממנו הירדן יוצא, — אם כן את כל הגליל העליון עד החרמון. והורדוס נטל אז מן הקיסר גם רשות למַנות את פרורה אחיו לטֶטראַרכוס של עבר־הירדן. ולמדינה זו דוקה (כך יש לקרוא ולכתוב בעברית, לדעתי, במקום הקריאה והכתיבה הארמיות המשובשות „דַוְקָא"), מדינת עבר־הירדן, הביא הורדוס תועלת מרובה. כאן היה באמת „נושא־התרבות" במדה ידועה, אף אם בלא שֶׁפך־דם והרס אי־אפשר היה לו אף כאן. בארגוב, בין הנביותיים (הנבטיים) והיטוריים, היו אז ערביים פראיים ושודדים, שמתחילה משלו בהם היטוריים ושמו רסן לתועבותיהם. אך בשנת 34 הרג אנטוניוס, בהסתת קליאופטרה אהובתו, את לוֹסאַניאס בן תלמי (תלמי בן מיניאוס זה, שנלחמו בו אלכסנדר ינאי ושלומציון המלכה) ונתן את ארצו נחלה לאהובתו. זו הֶחְכִּירה את מס־המדינה לזֵינודורוס, בנו או קרובו של לוֹסאַניאס, שנתאַשר אחר־כך על־ידי אבגוסטוס קיסר בתור טֶטראַרכוס וכהן־גדול (דוגמת הורקנוס השני). זינודורוס זה שָׂם ידו עם השודדים בארגוב, שאפשר, היו „שודדים" לא יותר מחוקיה הגלילי וסיעתו, ואך התקשרו לשחרר את ארצם מעול־רומי, — ובינתיים עשו מעשי שוד ורצח לחיילות הרומיים ולאוהבי־רומי. על כל פנים, הטילו אימתם על שכניהם ועל השיירות והשביתו את המסחר בין דמשק ובין יהודה ומצרים. אבגוסטוס קיסר יָדע, שהורדוס מעוּנין במסחר זה ובבטחון החיים והרכוש במדינה זו, שבלעדיו אין השיירות עוברות בארץ; ועל־כן מסר לו לא רק את הארגוב, אלא גם את הבשן והחַוְרָן, שגובלים בו. והורדוס התחיל עושה סדרים בארץ — באֵש ובדם; ואחר־כך — אף נסה לעשות משודדים־נודדים (זולת הפטריוטים המזוּיָנים היו בין הערביים גם הרבה בידואים שודדים ממש, כאָז כן עתה) — עובדי־אדמה. זינודורוס קִבל על הורדוס ברומי: הוא השיב את הבשן, ואפילו את הארגוב, לחבל־נחלתו; ועובד (או עבדת) מלך נביות (או נבטיה) לא רצה לוותר על חַורן, שקבל מידי זינודורוס בחמשים ככר. בשעת־כושר השתמשה גם העיר המיוּוָנֶת גדר וקִבלה לפני אבגוסטוס, כשבקר את סוריה בשנת 20, על המלך היהודי, שנטל לעצמו עיר לא־לו והוא מושל בה באכזריות. אבל אבגוסטוס לא שעה אל כל הקוּבְלָנות ולא רק השאיר את כל המדינות הנזכרות בידי הורדוס, אלא אף הוסיף עליהן את מדינתו של זינודורוס, שמֵת באותם הימים,—מדינה זו, שהגיעה מים־כנרת ועד הלבנון.

ואולם, כשנסע הורדוס בשנת 12 לרומי, פרצה מרידה בארגוב, — אות הוא, שלא שודדים פשוטים היו כל אותם הערביים, ש„בִּערי" הורדוס מן הארץ. פקידיו של הורדוס דִכאו את המרד. ולאחר שחזר מנסיעתו לא הסתפק בזה האדומי האכזרי, אלא גם הרג את קרוביהם. והערביים יש להם מנהג של גאולת־הדם. ולפיכך נמלטו אחדים מראשי־המרד לנבטיה, ששם שלט ביד רמה הנציב סולא הערבי, זה שביקש את אחותו של הורדוס לאשה והורדוס לא הסכים לכך מפני שסולא לא רצה להתגייר (למעלה, § 4). מסולא קבלו המורדים את המבצר רְחֵפְתָא (῾Ραέπτα), וממנו היו מתנפלים בגדוד, שהגיע עד 1,000 איש, על ערי־היהודים, כדי לנקום בהם את נקמת דמי־קרוביהם. הורדוס דרש ממלך־נבטיה, שימסרם לידו וישלם לו ששים ככר, שהיה חייב לו דמי־חכירה בעד מדינות הצי־ערביות והצי־יהודיות, שהִשְׁלִיט אותו אבגוסטוס עליהן. התערבו בדבר הפקידים הרומיים, ובעיר בירות נכרתה אמנה, שעל־פיה נתחייב סולא למלא אחר שתי התביעות של הורדוס. אבל סולא לא קיים את הבטחתו והלך לרומי לקבול על הורדוס. אז נטל הורדוס רשות מן הלֵיגאַט הסורי, וברשותו הרס את רחפתא והשמיד את הגדוד. סולא קִבל על אכזריותו של הורדוס לפני אבגוסטוס — והקיסר כָּעס על הורדוס (באמצע שנת 9 קודם ספה״נ). הערביים השתמשו בזה וגֵרשו את חיל־המצב היהודי. בקושי גדול הצליח ניקולוס הדמשקי לשַׁכֵּךְ את כעסו של אבגוסטוס לאחר שהרתת מלך־ערב עזר על־ידו מפני שרצה להפטר מן הנציב סולא, שנעשה תקיף יותר מדאי (8 קודם ספה״נ). — אז השב הורדוס מחשבה לבסס את הסדר והשלום במדינות הללו. ולא מצא תחבולה טובה מלהושיב שם בני־תרבות. מלבד חיל־המצב — 3,000 אדומיים — שהציב בארגוב, הושיב בבשן 600 יהודי־בבל — אנשי־חיל, אמיצי־לב, שיָדעו לירות בקשת מתוך רכיבה, כהפרתיים, שיָשבו בתוכם. אליהם נוספו עוד יהודים הרבה מבבל ואף מארץ־ישראל, עד שנעשו ישוב הגון של גבורי־חיל, שהורדוס נתן להם אדמה, פִּטְרָם ממסים ונתן להם אַבטונומיה פנימית שלמה, דוגמת הקוזאַקים בזאַפורוז׳יֶה. הם בנו עיר בשֵׁם בתירה וכמה כפרים בשמות של ערי בבל, ארץ־מולדתם. הראש שלהם נקרא זמרי (Ζαμαρίς), שהיה מפקדם במלחמה ומנהיגם בשעת־שלום, ואחריו נשא משרה זו עוד בימי־הורדוס יויקים בנו; ועוד בימי אגריפס השני עמד בראשם של בני־בתירה פיליפוס בן־בנו (עיין קדמוניות, ט״ז, ט׳, י׳, ח׳—ט׳, וי״ז, ב׳, א׳—ג׳; חיי יוסף, 11 וגם 36). בני־בתירה, או „זקני־בתירה", שנזכרו בתור מתווכחים עם הלל הזקן בזמן הבית (פסחים, ס״ו ע״א; ירושלמי, שם, ראש פ״ו, ה״א; תוספתא, שם, ד׳, א׳—ב׳) ועם רבן יוחנן בן זכאי ביבנה אחר החורבן (ראש־השנה, כ״ט, ע״ב), אינם בבליים מעיר זו; שאם היו אף הם מבבל, כהלל בן־מחלוקתם, — האיך יאמרו: „כלום יש תוחלת מבבלי?" (פסחים, בבלי וירושלמי, שם ושם). ועוד משני טעמים קשה להשיב

ביחד עם ר' נ ח מ ן ק ר ו כ מ א ל ועם ג ר י ץ (עיין על זה: Graetz, Geschichte, III, 1[5], 198), שבני־בתירה א ל ה מסרו להלל את הנשיאות: ראשית, מפני שיוסף בן מתתיהו מתארם לא כבני־תורה, אלא כגבורי־חיל; ושנית, מפני שהתיישבותם בבשן חלה בסוף ימיו של הורדוס (א ח ר שנת 8 קודם ספה"נ), — ואילו הלל קדם בנשיאותו לזמן זה. ודוחק הוא לחשוב ביחד עם גריץ, שאַך לאחר זמן, כשנתפטרו מן הנשיאות, מסר הורדוס להם עצמם את חבל־האדמה בבשן.

בצדק אומר ו ו י ל ה ו י ז ן, שהורדוס „הועיל לא־מעט ליסודה ושגשוגה של המדינה, שנעשתה אחר־כך הפרובינציה הרומית „ערביה' ועתידה היתה לֵיעָשות בעלת־חשיבות היסטורית־עולמית על־ידי מצבה הכפול (בתור ארץ יהודית־ערבית ורומית כאחת) ולֵיעָשות השער העיקרי, שבעדו הדר המערב לערָב וע"ב למערב" (עיין בכלל: Wellhausen, Israel. u. Jüd. Geschichte, SS. 310—312).

שעור שני:

דורו של הורדוס.

§ 7. עבודת-האדמה, המלאכה והמסחר בימי-הורדוס.

מכל המסופר עד עתה נראה ברור, שהוצאותיו של הורדוס היו מרובות מאד. הוא בזבז כסף הרבה על מתנות להקיסר, לאגריפה, להפקידים ברומי, להמפקדים בסוריה. הוא בזבז כסף הרבה על הבנינים המרובים והנהדרים, שלא בנה כמותם שום מלך של ארץ קטנה לערך. והוא בזבז כסף לא־מעט על המשחקים, היכלי־האלילים, השווקים והמרחצאות, הבסילקאות והסטָוים בערים היווניות הקרובות והרחוקות, על התיאטרונים והאמפיתיאטרונים והקירקסאות בירושלים ומחוצה לה. ופרנסתם של גדודי־השכירים, של הפקידים היווניים, האדומיים והיהודיים המרובים, של החנפים ומלחכי־הפנכה מן הדברנים והכתבנים היווניים, ועל כולם — של המון המרגלים והמלשינים והתליינים, ועוד, ועוד, — הרי אף היא עלתה בדמים מרובים. ונוסף על זה — הורדוס היה בעל משפחה גדולה. לשום מלך חשמונאי לא היתה יותר מאשה א ח ת, למרות מה ש ה מ ש נ ה (סנהדרין, פ"ב, מ"ד) מתרת למלך עד 18 נשים. התורה אמרה: „ולא ירבה לו נשים" (דברים, י"ז, י"ז) — והחשמונאים, כרוב היהודים (זולת יוצאים מן הכלל, כנהוג בארץ־הקדם עד עכשיו), חשבו, ש„רבוי" הוא אפילו יותר מאחת. הורדוס, בתאוותו הפראית, תאוות אדומי מְיוּהָד־מְיוּוָן, נשא בחייו 10 נשים, — אמנם, אהדות מהן לאחר מיתת „צרותיהן". והן יָלדו לו שנים־עשר בנים ובנות. היה לו, איפוא, „הרמון" כמו לשליט בארץ־הקדם בימינו. ו„הרמון" דורש הוצאות מרובות. נוסף על זה, קֵרב אליו את ש ל ו מ י ת אחותו ואת פ ר ו ר ה אחיו ואת א ח י א ב דודו, ובוודאי עוד כמה וכמה מבני־משפחתו. כי, צריך להודות, חוש של משפחה היה לו, אבל — אך של קרבת־דמים: האחות או האח השובים מאשת־החיק, שהרי דם אחד נוזל בעורקיו ובעורקי אחותו או אָחיו. ההכרה, שהבעל ואשתו נעשים „בשר אחד", היא השקפה יהודית צרופה, אבל לא השקפה של אדומי הצי־פ־א, שהטבע הפרימיטיבי עדיין הוסיף לפעול בו בכח יסודי. ומשפחה גדולה זו, ביחד עם ה„מתנות", הבנינים, השכירים, הפקידים והמרגלים, בלעו ממון בסכומים עצומים, שקשה לשערם. אף על א־ץ גדולה ביות־ היו הוצאות כאלו מכבידות עד לבלי נשוא — ועל ארץ קטנה לא־כל־שכֵן? — ואולם, למרות כל הבזבוז העצום, אנו רואים את הורדוס משאיר בצוואתו, נוסף על הערים והמדינות שהוריש, ח מ ש י ם א ל ף מ ט ב ע ו ת ש ל כ ס ף לשלומית אחותו, לאבגוסטוס קיסר — ע ש ר ה מ י ל י ו ן ש ל

שקלי־כסף, חוץ מכלי זהב וכסף הרבה ומבגדים יקרים, להקיסרית יוליה ולכמה אנשים אחרים — חמשים אלף כסף לכל אחד, ולכל קרוביו השאר ,סכומי־כסף והכנסות הגונות, עד שעשה את כולם לאנשים עשירים' (קדמוניות, י"ז, ח', א').

מהיכן היה ממון רב כזה להורדוס?

כדי להשיב על שאלה חשובה זו לא די להראות, ביחד עם וואלטר אוטו (Herodes, SS. 92—93, 151), שהיה לו ,רכוש פרטי': הרי רכוש זה בא בעיקרו מהַחֲרָמוֹת, כמו שמודה אוטו עצמו. צריך לשים לב, ראשית, אל המצב הכלכלי של ארץ־ישראל בזמנו של הורדוס בכלל, ושנית, אל הפוליטיקה הכלכלית של הורדוס בפרט[1].

I. יוסף בן מתתיהו אומר בספרו ,נגד אפיון' (א', י"ב): ,אנו (היהודים) אין אנו יושבים במדינת־הים ואין אנו נוטים לא למסחר ולא למשא־ומתן עם עמים אחרים. ערינו רחוקות מן הים, ומאחר שיש לנו אדמה טובה, אנו עובדים אותה'.

בדברים אלה יש הפרזה לצרכי סניגוריה: בַּמָּה שהיהודים אינם יושבים להוף־ימים ואינם עוסקים במסחר רוצה יוסף לבאר את הדבר, שקדמוני־היוונים לא יָדעו את עמו אף־על־פי שהוא עם־קדומים, שהרי היוונים הקדמונים היו מכירים אך את העמים, שיש להם נמָלים והם עוסקים בסחר־הים. ואולם יש בזה גם הרבה מן האמת. מימי גלות־בבל עד ימי יונתן ושמעון לבית־חשמונאי היו היהודים כמעט אך עובדי־אדמה בלבד. ערי־החוף, ערי־המסחר, היו בידי נכרים: בידי הצורים בצפון ובידי היוונים (ברובם — פלשתים וכנענים מיוונים) בדרום. ואולם אף מימי־החשמונאים ואילך היו היהודים, קודם כל, עובדי־אדמה, ואך במדרגה שניה — סוחרים ויורדי־הים באניות. ונפלא הדבר: הגליל, שהוא כל כך קרוב לפיניקיה התגרנית, היה מצוין בעבודת־האדמה ובנטיעות (רוב־שמן מרוב־זיתים) שלו. יוסף בן מתתיהו אומר על הגליל: „הוא מעובד כולו והוא נושא־פירות כולו' (מלחמות, ג', ג', ג').

אכן, אדמה טובה היתה ליהודים! — יש, אמנם, הפרזה מרובה מתוך פַּטריוטיות יתרה בהחלטה, שארץ־ישראל היא ,ארץ זבת חלב ודבש'. בזעת־אפיו אכל היהודי לחם; ולא לחנם נולדה בתוכו האגדה, שהאדמה מקוללת בחטאו של אדם הראשון. באדמת־הרים זו היו תמיד סלעים, אבנים והולות לרוב, אף אם לא כְּבִימינו, ימי העזובה הרבה בארץ והריסות בנינים ומצבות לאלפים, שאבניהם מנופצות ונפוצות על פני כל השדות. והחלוקה הבלתי־שוה של הגשמים במשך חדשי־החרף („ימות־הגשמים") והקיץ („ימות־החמה") אף היא

---

[1]) רוב הדברים הבאים בסעיף זה ובסעיף שאחריו, שמקומם באמת כאן, נתפרסמו קודם לכן, בשנויים מרובים, בספרי: „בימי בית שני", הוצאת „עיינות", ברלין תרפ"ג, עמ' ט'—ס"ב, ע"ז—פ"ז, ובקיצור גם בספרי: „ישו הנוצרי", ירושלים תרפ"ב, עמ' 172—194.

מכבדת על האכר והנוטע. ואולם היהודי יָדע להשביח את אדמתו, לזבלה ול„טייבה". הוא יָדע לסקלה מאבנים, לקווצה מקוצים ולסייגה בסייג של קנים דוקרנים, לבנות מ ד ר ג ו ת (טְרַסות) על ההרים, לסמוך אותן באבנים ולשפוך עליהן עפר כדי שלא ישטוף ה„מטר הסוחף" של ארץ־ישראל בימות־הגשמים את השכבה הדקה של אדמת־הסלעים; ובכלל יָדע לגזול מן הטרשים את החלקה היותר קטנה, שאפשר לזרוע אותה, ולא היה מניח בורה שום אדמת־זרע. לא היה חרוץ כאכר העברי בימי בית שני [1]. עבודת־האדמה היתה לו מין פולחן („פולח" — „פולחן"). על „ב י ת ־ ה ב ע ל" — אדמה מושקה על־ידי הטבע, שֵם, שנשתמר בו עוד ה„בעל" השֵמָנִי הקדום, א ד ו ן ־ ה א ר ץ [2], היה מוסיף את „ב י ת ־ ה ש ל ח י ן" — אדמה, שהיה משקה בידיו, על־ידי בורות, בריכות וסילונות. מצוינת ביהודה היתה אדמת־י ר י ח ו („דושנה של יריחו", ספרי, במדבר, ס׳ פ"א, הוצאת מאיר איש־שלום, כ"א ע"ב; הוצאת הורוויץ, עמ׳ 77), זו „עיר־התמרים", שהיתה מהוללת בימי־קדם בפיותיהם של סופרי־ישראל וסופרי־העמים. ח י ט ה מצוינת היתה ב מ כ מ ש ו ב ז נ ו ח ה שביהודה וגם ב ע פ ר י י ם, שמפני גודל השבלים שלה היה מרובה הקש בתוכה לאחר דישה, ועל כן נעשה למשל: „תבן אתה מכניס לעפריים" (מנחות, פ"ה ע"א). אבל מצוינת היתה גם החיטה, שבאה מבקעת ע י ן ־ ס ו כ ר ב ש ו מ ר ו ן, וביחוד מהגליל: מבקעת־א ר ב א ל, מ כ ו ר ז י ן ו כ פ ר ־ נ ח ו ם או כ פ ר ־ ת נ ח ו ם [3], וזהו Kapernaum, שנזכר במתיא, י"א, כ"א—כ"ג, על־יד „כורזין", עכשיו — „תל־חום" על־יד הכנרת, בגליל התחתון, שהוא מפורסם בבית־הכנסת העתיק, שנמצא בו כמו ב„כּוֹרַזֵי" (עיין תֵאורו ב„עולם מתהוה" של י. ק ל ו ז נ ר, עמ׳ 198—200). אף ש ע ו ר ה, כ ו ס מ ת, ש ב ו ל ת ־ ש ו ע ל, ש י פ ו ן ו ד ו ח ן היו מרובים בארץ־ישראל, ואת הישעורה — לחם־העניים — היתה ארץ־ישראל אף מוציאה לחוץ־לארץ. ומן החוץ בא ונתאזרח בארץ־ישראל ה א ו ר ז.

האכר ב י ה ו ד ה היה מוצא בשנה רגילה ובשדה רגילה ח מ ש ה שערים; אבל בשנים אסומות ובשדות פוריות היה מוצא, לפי המסורת, מ א ה ישערים. ב ג ל י ל

---

[1] בדבר מרגתה הרמה של עבודת-האדמה ביהודה עיין דברי „אגרת-אריסטיאס", הוצאת ו ו י נ ד ל א נ ד, סעיפים 107, 112—117, שיש בהם הפרזה, אבל סוף-סוף גם הרבה אמת.

[2] עיין מה שכתב על זה, S. Krauss, Talmudische Archäologie, I, 164. וכן בערבית بعل (בעל) היא אדמה או צמח, שאינם מושקים אלא על-ידי הגשמים. וכן גם „אַתְּתַרִי"—„עַשְׁתַּרִי" (עַתְּתַר בחימירית) — אדמה, שאינה צריכה להשקאה. עיין: W. W. Baudissin, Adonis und Eschmun, Leipzig 1911, SS. 4, 21. ועיין: Robertson Smith, Religion of the Semits, Edinbourgh 1889, pp. 84, 116

[3] כך צריך להיות במקום „כפר-אחים", שבא ביחד עם „כרזים" במנחות, פ"ה ע"א; וכך צריך להיות גם בתוספתא, מנחות, ט׳, ב׳, במקום „ברחים וכפר אחום" — „כרזים וכפר-נחום" (עיין: Graetz, Gesch. d. Juden, III, 1^5, 290 Anm., והתרגום העברי של ט ר י ו ו ש, חלק י"א, עמ׳ XVI, הערה א׳).

היה מוצא יותר מביהודה (ואולם ר' יהודה, בבא בתרא, קכ"ב ע"א, וקרוב לזה — ר' יוסי מצפורי, כתובות, קי"ב ע"א, אומרים: „סאה ביהודה שוה חמש סאין בגליל"). את התבואות היה האכר אוצר באוצרות שבשדה ושבעיר. מהם היה נוטל לצרכי־ביתו ומהם היה מוכר. ואף הממשלה היו לה אוצרות כאלה („אוצר של מלכים") כדי שלא יאזל הלחם מן העיר[1]. וארץ־ישראל היתה עשירה כל כך בלחם, עד שלא רק היה מספיק לצרכי־יושביה, אלא אף היה נמכר להוץ. אך בשנות־בצורת היה מובא לארץ־ישראל לחם ממצרים, כמו שאירע בשנות־הבצורת בימי־הורדוס (קדמוניות, ט"ו, ט', ב'). בשנים כתקונן היתה יהודה משבעת לחם ארצות שונות, קרובות ורחוקות. בימי אגריפס הראשון היתה יהודה מכלכלת בלחם את צור וצידון, כמו שנראה מתוך פסוק מסיח לפי תומו באיוונגליון: „בני צור וצידון וכו' לקחו מחית ארצותם מארץ המלך" (מעשי־השליחים, י"ב, כ').

ואף ירקות ו„זרעוני־גינה" היו בארץ־ישראל לרוב. כרוב וסלק, קשואים ודלעת, בצל ושום, צנון ולפת, חזרת וחסה, עדשים, פול וקטנית היו מצויים בה מאז; ועליהם נוספו הירקות והזרעים, שבאו ממרחק, כמו שמעידים עליהם שמותיהם הזרים: המלפפון, הקנרס, הירבוז, התורמוס, האספרגוס, הפול המצרי, הדלעת המצרית, הדלעת היוונית, ועוד. כל אלה היו נמכרים בפנים הארץ והיו המאכל החביב של ההמונים, שלא היו להוטים אחר בשר מתוך עניות ומתוך תנאי האקלים ההם ולא היו אוכלים אותו אלא בשבת ויום־טוב ובמשתאות של חול וסעודות של מצווה.

והפירות היו מרובים ומעולים בא"ץ־ישראל. שדה־האילן (או „שדה־בית־האילן"), בית־הנטע, הכרם (או „שדה־הכרם"), הפרדס (או „שדה־הפרדס") והגן היו מצויים בארץ־ישראל לרוב. וכשם שהיו בה „פרדסי־רמונים" וגנים של אילני־מאכל, כך היו בה „גינות־וְרדים", שמעיקרן באו לשם נוי בלבד, אבל היו נוטעים בהם לפעמים גם תאנים (עיין מעשרות, פ"ב, מ"ה). ענבים וזיתים, תאנים ורמונים, חרובים ואתרוגים, שזיפים ודובדבנים, אגוזים ושקדים, תמרים ותותים, תפוחים ואגסים, פגעים ופרישים, — כל אלה היו פירות ארץ־ישראל מאז; ועליהם נוספו פירות באים ממרחק ונקראים בשמות זרים: קרסטומלין (מין קרוב לאגסים), אפרסקים, עוזרדים, ועוד.

ביחוד נתברכה ארץ־ישראל בחיטה, תמרים ויין, עד שעל גבי המטבעות של החשמונאים מצויירים שבלים של חיטה, ענבים ותמרים בתור סמלים לפרְיַת־

---

[1]) בדבר „אוצר של יחיד" ו„אוצר של מלכים" עיין תוספתא דמאי, א', י"ג—י"ד. ועיין ספרו החשוב של A. Büchles, The Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the Second Temple, London 1912, pp. 57—59.

הארץ. ואמנם, זולת בחיטה, שכבר דברתי עליה, הצטיינה יהודה ביחוד ב י י ן. „היין השרוני" (משנה, נידה, פ"ב, מ"ז) היה מהולל בפי כל ונמכר אף בחוץ־לארץ; וההפך ממנו היה ה„יין הכרמלי" (עי' נידה, ראש כ"א). היין מ א ש ק ל ו ן, ע ז ה ו ל ו ד היה מפורסם בעולם ומצא לו מהלכים בארצות שונות. שורה ארוכה של מקומות, שהיין שבהם היה מובחר ומעולה, באה במשנה (מנחות, פ"ח, מ"ו); אלא שלא כולם ידועים לנו. מ כ פ ר ־ ס י ג נ ה היו נוטלים יין לנסכים (מנחות, שם, שם), ולדעתו של A. Neubauer, Géographie de Talmud, p. 84, זהו ס ו כ נ ה על־יד י פ ו. — היה ליהודים יין לבן („חמר חוּרִין"), יין שחור ואף „יין־כושי", כלומר, יין אדום־כהה. מתוך רבויו של היין היו עושים ממנו „יין־הרקח", שכבר נזכר ב„שיר־השירים" (ה', ב') ונקרא בזמן מאוחר בשם הלועזי „יין קונדיטין" (ירושלמי, יומא, פ"א, ה"ד). ומעין זה הוא „יין־הזיר", שנזכר ב א י ו ו נ ג ל י ו ן (מארקוס, פ"ו, כ"ג), ו פ ל י נ י ו ס (Hist. nat., XVI, 15) מרבה להללו. וכמו־כן היה ביהודה „ח ו מ ץ בן־יין", צ מ ו ק י ם וגם ד ב ש ־ ת מ ר י ם (תרומות, פי"א, מ"ב; משנה, נדרים, פ"ו, מ"ט; ברכות, ל"ח ע"א; בבא מציעא, ס"ג ע"ב). כרמי־יהודה היו מן המעולים שבכרמים. די להזכיר, כמה מרובים השמות ה ע ב ר י י ם שבמשנה ובברייתות לכל חלק קטן של עבודת־הכרמים ודריכת־היין, כדי להִוָכֵחַ בנקל, כמה חשוב המקום, שתפסה הכַּרְמוּת ביהודה, ששם האריכו לדבר עברית יותר מבגליל. ולא מקרה הוא זה, שאף היום עוסקים היהודים ביהודה ביין יותר מבגליל והיקב היותר גדול של היישוב החדש הוא ב ר א ש ו ן ־ ל צ י ו ן — קרוב להשרון, באופן ש„יין־כרמל" של ע כ ש י ו הוא דוקא ה„יין השרוני", שבימי־קדם היה הנגוד הגמור אל ה„יין־הכרמלי"[1].

ואף ה ש מ ן היה מרובה בארץ־ישראל כהיין ואף הוא היה מוצא לחוץ. ואולם כשם שהמובחר שביין היה ביהודה כך המובחר שבשמן היה ב ג ל י ל. אמנם, השמן הראשון במעלה („אלפא" — האות ה ר א ש ו נ ה העברית־היוונית) הוא, לפי התלמוד, ב ת ק ו ע, מקום־מולדתם של ה„אשה התקועית" החכמה ושל הנביא־הסופר הראשון ע מ ו ס (משנה, מנחות, פ"ח, מ"ג. ועי' פסחים, נ"ג ע"א; תוספתא, שביעית, ז', ט"ו). אבל יש דעה, ש„תקועה" זו היא לא ביהודה, אלא בגליל[2]. על כל פנים, מצוינות בגדיל בשמנן הן נ ט ו פ ה („כזית הנטופה בשעתו", פאה, פ"ז, מ"א ומ"ב), מ י ר ו ן ו ת ק ו ע, בשומרון — ש פ כ ו ן ו ב י ת ־ ש א ן („הזית השפכוני והבישני", פאה, שם, מ"א; הפירושים השונים, ש„נטופה" היא על־שם נטיפת השמן מתוכה, „שפכוני" — על־שם שהשמן נשפך מתוכה, ועוד, אינם עומדים

[1]) עיין על זה גם־כן: S. Klein, Weinstock, Feigenbaum und Sykomore in Palästina (A. Schwarz-Festschrift, Wien 1917, SS. 389—402).

[2]) בדבר „תקועה" שבגליל עיין „תשובת-הגאונים", הוצאת ליק, סימן ק"ר, דף ל"ג, והערתו של ר"ש ב ו ב ר בסוף תשובות אלו, עמ' 25. ועיין: ש. ק ל י י ן, ארץ-ישראל, ווינה תרפ"ב, עמ' 67, 80; MGWJ, LXVII, 270—273

בפני הבקורת), ובעבר־הירדן — רגב (משנה, מנחות, פ"ח, מ"ג). מהוללת בשמנה ביותר היתה העיר גוש־חלב בגליל העליון, מקום־מולדתו של גבור־החורבן, יוחנן מגוש־חלב (Gischala), ששמה בלבד מעיד על השמן המרובה, שהיו מוציאים מזיתיה השמנים. יוחנן מגוש־חלב קבל סמוך לחורבן את המונופולין למכירת השמן של הגליל לסוחרים בקיסריון של פיליפוס או ליהודי־סוריה (מלחמות, ב', כ"א, ב'; חיי־יוסף, י"ג, ובתרגומו של קלמן שולמאן בשם „תולדות יוסף", ווילנה תרי"ט, עמ' 15; ועיין מנחות, פ"ה ע"ב; ספרי, דברים, סי' שנ"ה, הוצאת מא"ש, קמ"ה ע"א [1]); אבל גם ביהודה היו „שדי־זיתים" לרוב, כמו שמעידים על זה השמות „הר־הזיתים", „גת־שמנים" ו„הר־המשחה". והרי גם בימינו יש בשרון חורשות גדולות של זיתים, שמשתרעות על קילומטרים שלמים. — אף השמות העבריים המרובים לעבודת־הזית ולמסיקתו ולכתישת־השמן מוכיחים ברור, שהזית והשמן היו מראשי־עסקיהם של היהודים עוד קודם החורבן גם בגליל וגם ביהודה. השמן הארצישראלי, חוץ ממה שהיה משמש בארץ לצרכים שונים, פְּתוּה באכילה וסַיים ברפואה, היה נמכר גם בצור ובצידון, בסוריה ובמצרים בכמות מרובה והיה אחד ממקורות־העושר של הארץ.

ואף התמרים היו נמכרות בארץ ונשלחות גם לחוץ־לארץ (עיין עליהן: J. Taglicht, Die Dattelpalme in Palästina [A.—Schwarz-Festschrift, SS. 403—416]. היו נעשים מהן יין של תמרים ודבש של תמרים (מלחמות, ד', ח', ג'), שאף הם, כתמרים גופן, היו מוצאים גם לחוץ. פליניוס (Hist. nat., XIII, 44) אומר, שיהודה מפורסמת בתמריה כמצרים בבשמיה, והוא מונה חמשה מינים של תמרים מצוינים בטעמם ובריחם (עיין גם־כן: Tacitus, Hist., V, 6). ובתלמוד אנו מוצאים בדבר דבש של תאנים: „אמר ר' יעקב בן דוסתאי: מלוד לאונו ג' מילין; פעם אחת קדמתי בנשף והלכתי עד קרסולי בדבש של תאנים" (כתובות, קי"א, סוף ע"ב). שיש כאן הפריזה נראה גם מן המליצה „קדמתי בנשף"; אבל על כל פנים זה אות על רבויו של דבש זה בשפלת־לוד. — תמרים מיובשות היו נשלחות עד לרומי. אבגוסטוס קיסר היה אוכל מין אחד מהן לתיאבון. ואף יהודי־רומי היו מחבבים אותן (עיין ירושלמי, מעשר שני, פ"ד, ה"א). וגם התאנים היו נמכרות חיות ומיובשות („דבלות") בארץ ובחוץ־לארץ, וביחוד בתור דבלות היו מוציאים אותן לחוץ הרבה. ביחוד נתפרסמה ה„דבילה הקעילית", שהיתה משכרת קצת בעסיסה (יומא, ע"ו ע"א; נזיר, ד' ע"א; סנהדרין, ע' ע"ב).

הצרי, שנשתבחו בו גלעד ויריחו ושהיה משמש גם לצרכי־רפואה וגם בתור בֶשם ריחני, היה גדֵל בזמן מאוחר לכל אורך השטח של ים־המלח —

---

[1]) על חשיבותה של גוש-חלב בתור מקום של שמן אף בימי-הבינַיים עיין: S. Klein, Neue Beiträge zur Geschichte und Geographie Galiläas, Wien, 1923, S. 9.

מעין־גדי עד רמתא; ולדברי פליניוס (Hist. nat., XII, 54), היה מחירו כפלים ממחיר הזהב. אסטראבון (Geographica, 17; ועיין: Dioscorides, De materia medica, I, 18 init.) אומר, שהיהודים נתנו לגדל את הצרי לא בכל מקום, כדי שיהא יקר־המציאות ויוכלו להרבות במחירו; ובכן ברור הדבר, שהיה מוצא לחוץ־לארץ לשם מסחר. ופליניוס (שם, שם, שם) מספר, שאחר החורבן החריבו היהודים את שיחי־הצרי כדי שלא יהָנו ממנו הרומיים. אבל עד החורבן הוא אחד מן החפָצים היותר חשובים של מסחר־חוץ[1].

צאן ובקר היו היהודים מגדלים הרבה בימי בית שני[2]. הקרבנות המרובים בלבד היו מזרזים לכך. אמנם, היו מובאים לארץ־ישראל הרבה כבשים ואילים ממואב ומנביות, ביחוד מן הערביים („צאן־קדרי") השוכנים באהלים והרועים צאן; אבל אף בין היהודים היו אז רועי צאן ובקר הרבה, שלפעמים היו הם עצמם גם מוכרי־בהמות, אף־על־פי שהיו ביניהם גם סוחרי־בהמות, שאומנותם בכך. ואף מפטמים היו את הבהמות למכירה, ובירושלים היה „שוק של פטמים" (משנה, ערובין, פ"י, מ"ט)[3]. ואף צמר היו מוכרים היהודים שבעבר־הירדן לחוץ, כי היה מקנם רב בימי בית שני כבימי בית ראשון והתקופה שקדמה לו. ובירושלים אף היה „שוק של צמָרים" (השווה עירובין, שם, שם, אל מלחמות, ה', ח', א'). ביהודה היו הנשים טוות יותר צמר, ובגליל — פשתן; ואף היו מוכרות כלי־צמר ביהודה וכלי־פשתן בגליל (משנה, בבא קמא, פ"ו, מ"ט)[4]. ולפי יוסף בן מתתיהו (מלחמות, ה', ח', א'), היו שווקים מיוחדים בעיר־החדשה, בצפונה של ירושלים, לא רק לצמרים, אלא גם לנפחים ונגרים, והיו שם גם חנויות של סוחרי בד ובגדים.

מה שנוגע לעופות, הנה השמות הזרים של התרנגול, שדחה מלפניו את השם העברי „גבר", התרנגולת, ששמה העברי אינו ידוע לנו כלל (אפשר, שמה „פרגיה"), האווז (avis) ובן־האווז מוכיחים, שאלה באו לארץ־ישראל בזמן מאוחר, אף אם עוד בזמן־הבית, על־פי רוב מן

---

[1]) בדבר עין־גדי קודם החורבן עיין: Büchler, The Economic Conditions of Judaea, etc., p. 26, note 4.

[2]) בדבר גידול בהמה דקה בארץ-ישראל (האיסור — אחר החורבן) עיין: Büchler, p. 45 (נגד קרויס, REJ, 1907, 53, 14—55). ועיין גם-כן: ש. קרויס, קדמוניות-התלמוד (בעברית), אוריסא תרע"ד, I. 92—113.

[3]) יש דעה, ש„פטמים" הם מפטמי-קטורת; אבל דעתו של ר' יוסי, ש„שוק של צמרים היה" (שם, שם), מקרבת יותר את הפירוש שבפנים. וכן פירשו כאן „פטמים" גם רש"י („קצבים") ור"ע מברטנורה („טבחים, שמפטמים בהמות לשחוט"). והערוך פירש „מוכרי עופות". וכן רש"י ביצה, כ"ט ע"ב: „פטם, המפטם עופות, לשון משמין". ולא נראה לי.

[4]) עיין: R. P. Schwalm, La Vie privée du peuple Juif à l'époque de Jésus Christ. Paris, 1910, pp. 203—204.

החוץ (עיין עליהם: ש. קרויס, קדמוניות התלמוד, ו, 104—105). אבל תורים ובני־יונה, שהוצרכו לקרבנות, בוודאי היו מגדלים היהודים עצמם, והשמות העבריים „יונה", „גוזל", „פרידה", „יוני־שובך", „יוני־בר", „יונים הורדיסאות" הוזכרו הרבה במקרא ובספרות שאחריו.

היהודים היו עוסקים הרבה גם בחלב, והשם „טו'רופיאון"[1] מוכיח, שהיהודים היו עוסקים בעשית גבינה לא רק לצרכי־ביתם, אלא אף למכירה: אילמלא כן, לא היו המגבנים תופסים מקום כל־כך בתור „גילדה" מיוחדת (אם נקבל את השערתו של דאלמאן בטלה ראיה זו).

בימי בית שני עדיין היו מצויים צי[י]דים מישראל. אבל הם לא היו מרובים גם אז, מפני נגוד אינסטינקטיבי לשפיכות־דמים, אפילו דמי חיות ועופות, ומפני הדינים על החיות והעופות הטהורים והטמאים ועל השחיטה. לעומת זה היו בין היהודים דייגים לרוב, ביחוד בגליל. בים־כנרת או ים־גינוסר (אחר כך — ימה של טבריה), היו, אז כעתה, כמה וכמה מיני דגים, ובהם מן המשובחים (מלחמות, ג', י', ח'). המון דוגיות היו ממלאות את הכנרת וכפרי־דייגים הרבה היו מסביב לה. מתוך רבוי־הדגים היו מולחים אותם ומוכרים אותם מלוחים בארץ ובחוץ־לארץ; ועל שם כך נקראה העיר שעל שפת ים־גינוסר בשם „טאריכיאי" (מן המלה היוונית Τάριχος — מליח (לדעת קצת, שמה העברי הוא „בית־ירח" או „אריח" שבתלמוד ירושלמי, כלאים, פ"א, ה"ד, ומגילה, פ"א, ה"א, אבל רוב החוקרים חושבים אותה למגדל [„מגדל נונייא"] או מגדלא)[2]. על ערכה של עיר זו בתור מקום מליחת דגים ומכירתם מעיד אסטראבון (Strabo, Geographica, XVI) ושם (XVI,2) מזכיר אסט־אבון לשבח גם את ה„מוריים" (muries—ציר של דגים מלוחים או קונְסֶרבים של דגים) שבטאריכיאי, וכן גם מין אילנות דומים לתפוחים, שהיו גדֵלים שם. וכשנבנתה טבריה, נעשתה עיר זו מרכז הדיוג וסחר־הדגים בגליל. באוונגליונים נזכרו דייגי־הגליל, שנתחברו אל ישו, ושנים מהם, שמעון־פֶּטרוס ואנדְרֵיאַס אָחיו, שהיו צדים דגים בים־גינוסר, הפקיד ישו ל„דייגי־אדם" (מתיא, ד', י"ח—כ', והמקבילות)[3]. ואולם אף הים־התיכון עשיר הוא בדגים, ואף בערי יהודה ושומרון הקרובות אל חופיו בוודאי היו הדגים מרובים משל עכשיו, אף־על־פי שבמקומות הללו הספיקו הדגים, ששָלו התושבים מן הים, אך לצרכי־המקום ולא הוצאו לחוץ.

---

[1]) „עמק־המגבנים" ביוונית. ולדעת קצת זהו „עמק החרוץ" (יואל, ד', י"ד), מן „חריצי־החלב" (שמואל א', י"ז, י"ח). ואולם ג. דאלמאן הביע את ההשערה המתקבלת על הדעת, ש„טו'רופיאון" של יוסף בן כתתיהו הוא מן „גיא התורף" בעברית, „חילתא דתורפא" בארמית (PJB, XVI, 1918 S, 63), שהרי מקום זה היה „תורפה של ירושלם" (ירושלמי, סנהדרין, פ"א, ה"ה; תוספתא, שם, ג', ד'; שבועות, ט"ז ע"א).

[2]) עיין: יוסף קלוזנר, ישו הנוצרי, ירושלים תרפ"ב, עמ' 273.

[3]) או „ציידי־אדם". השווה: „צידון", „בית־צײדא" — „צײדן".

וראוי להזכיר, שבירושלים היה עוד בימי־נחמיה „שער־הדגים", אף־על־פי שאז, בזמן שיבת־ציון, היו הצורים מביאים דגים למכירה לירושלים (השווה נחמיה, ג׳, ג׳, אל י״ג, ט״ז), שהרי אז עדיין היו ערי־החוף בידי הפיניקיים בצפון ובידי הפלשתים בדרום; מה שנשתנה מימי החשמונאים ואילך.

ומִיַמה של סדום או ים־המלח (ים־המות) היו היהודים מוציאים מלח־סדומית וגם כופר ומיני שרף וחֵמר ומוכרים אותם לא רק בפנים־הארץ, אלא גם מחוצה לה. לדברי יוסף בן מתתיהו (מלחמות, ד׳, ח׳, ד׳), היו צפים גושי־הכופר על הים כגופות שוורים גדולים בלא ראשים והיו משמשים לכפור בהם את הספינות ולכל מיני רפואה. לדברי פליניוס (XIV, 25), היה ה„כופר מיהודה" מהולל בעולם, ועד היום נשאר לחֵמר השם „כופר יהודי" (Judenharz, Judenpech). „נתר אנטיפטרית" [1] היתה אף היא אחד מן החפצים המעובדים בארץ. מפֶּרח־הכופר („אשכול־הכופר", שיר־השירים, א׳, י״ד) היו עושים מין כחָל לכחול בו פני־נשים (הערביים קוראים לו עכשיו „חֶנָה"). ומן הוְרָדים (השושנים), שהיו גדלים ב„גינות־ורדים", שכבר הזכרתי, היו עושים „שמן־ורד" יקר (שבת, פ״ד, מ״ד).

מכרות־ברזל היו בלבנון ובצפונה של אדום על־יד העיר פינון או פונון, ויוסף בן מתתיהו מדבר על „הר־הברזל", שמשתרע עד מואב (מלחמות, ד׳, ח׳, ב׳). ואף המשנה מזכרת את „ציני הר־הברזל" (סוכה, פ״ג, מ״א). וכן „ציני טור פרזלא" (תרגום מיוחס ליונתן, במדבר, ל״ד, ג׳—ד׳ ו״א), ו„טור פרזלא" (תרגום ירושלמי, שם, שם, ד׳). אבל עוד בימי איברהים פחה היו כורים ברזל על־יד ג׳בל מְעְראַד בעבר־הירדן, לערך שעה וחצי לצפון מנחל־יבוק (ואדי־זרקה); ואך כשחזרה הארץ לידי התורכים נעזב מכרה־ברזל זה [2]. את מכרה־הברזל שב„מערת־השושנים" על יד רגב (ארגוב) בעבר־הירדן, ששם מת אלכסנדר־ינאי בשעת הכבוש, ראה גוסטאף דאלמאן ב„מסע־האהלים" שלו עם חברי ה„מכון האיוונגליוני הגרמני לחקירת־ארץ ישראל" בשנת 1912. שם ראה לא רק רשמי אבן־הברזל האדומה והחומה, אלא גם סיגים של ברזל, שהם מעידים על כך, שבמקום זה היו מתיכים את הברזל עוד לפני שנים מועטות [3].

ובזה אנו עוברים אל המלאכה והמסחר בישראל בימי בית שני.

[1]) נידה, ס״ב ע״א. ובשבת, צ׳ ע״א, בטעות: „נתר אנפטרין". עמנואל ליף רצה להחזיק בנוסח „נתר אנפטרין" שבשבת (צ׳ ע״א), בסורית גם „אפניטרון" מ„אפרוניטרון" ביוונית. ואולם נגד זה עיין: Krauss, Talmud. Archäologie, B. I, S. 575; Note III, 348.

[2]) עיין: Frants Buhl, Die sozialen Verhältnisse der Israeliten, Berlin 1899, S. 72.

[3]) עיין: Palästina-Jahrbuch, 1913, IX, 68.

2. אבל קודם שנדבר על המלאכות ובעלי־המלאכות, וכן גם על המסחר והסוחרים בימי בית שני, יש להקדים הקדמה אחת חשובה.

בנוגע לעבודת־האדמה אפשר להשתמש בידיעות מימי־הבית, שיש לנו בספרו של יוסף בן מתתיהו, ולמצוא בלא חשש גדול סעד וסמך להן בידיעות הקדומות על נושא זה שבמשנה, בתוספתא ובברייתות (הידיעות שבגמרא הירושלמית והבבלית שייכות רובן ככולן לזמן מאוחר, ובגמרא הבבלית יש ידיעות נוגעות יותר בחיי היהודים שבבבל מבחייהם של יהודי ארץ־ישראל), מפני שהאכר הוא משמר בטבעו ועבודת־האדמה לא אך לא נשתנתה בעיקרה אחר החורבן, אלא כמעט נשארה כמו שהיא אף בתוך הערביים של הכפרים הארצישראליים הנדחים שבזמננו. לא כן בנוגע להמלאכה והמסחר. אחר החורבן ירד המסחר בארץ־ישראל מעלות הרבה אחורניה, ועל־כן קשה לשפוט ממצבו כפי שהוא מתואר במשנה ובברייתא על מצבו בימי־החשמונאים או בימי־הורדוס. ומה שנוגע למלאכות, הנה אמנם לא נשתנו הרבה בעיקרן; אבל הידיעות, שיש לנו מהן בספריו של יוסף בן־מתתיהו, הן מועטות מאד; ולעומת זה מרובות הידיעות בדבר המלאכה ובעלי־המלאכה במשנה ובברייתות. ואם בנוגע למלאכות יש לנו רשות לחשוב,— למרות מה שהמלאכה קשורה על־פי רוב במצבו של המסחר, — שאין בין הזמן שקודם החורבן ובין זה שלאחריו אלא שנוי לא־עיקרי, ואפשר, איפוא, לעשות את התלמוד מקור עיקרי (אמנם, לא יחידי!) לא רק לתיאור עבודת־האדמה בימי בית שני, אלא גם לתיאור האומנות באותו זמן, — כלום יש לנו רשות לעשות את החלק הקדום שבתלמוד מקור כזה גם לידיעות בדבר המסחר העברי בסוף בית שני?

כמדומה לי, שאפשר להשיב על שאלה זו בחיוב.

החורבן גרם לירידתו של המסחר בארץ־ישראל. ובכן, אם נסמוך על הידיעות התלמודיות, יהא הציור, שנתן מן המסחר הארצישראלי שקודם החורבן, פחות ממדת־המציאות; אבל מה שהיה בו לאחר החורבן — קודם החורבן לא כל שכן? — למחוק את הסאה אפשר לנו; לגדוש את הסאה אי־אפשר. ובידיעות בדבר המסחר העברי שקודם החורבן, שיש למצוא אצל יוסף בן מתתיהו, אסטראבון ופליניוס, אפשר למלא את הסאה המחוקה, באופן שנתקרב אל האמת. ולפיכך אין השימוש בידיעות המסחריות שבמשנה ובברייתות, למרות מה שהן מאוחרות ברובן לבית שני, שימוש שאינו ראוי. אדרבה, עליהן יש להוסיף, אך מהן אין לגרוע.

אבל קודם כל — בדבר המלאכה.

לא נביא כאן את המאמרים התלמודיים בשבחה של המלאכה ואפילו לא את הדין, שחייב אדם ללמד את בנו אומנות (משנה, קדושין, פ״ד, מ״ד).

אפשר, שכל זה אינו אלא „דעת בית־המדרש"[1]. זו רעה חולה בחכמי־ישראל, שכל מאמר של תנא, או אפילו הלכה סתמית שבמשנה, נחשבים בעיניהם לעובדה מן המציאות והם נשענים עליהם בתיאור־החיים; בעוד שעל־פי רוב באה ההלכה (ואין צורך לומר הדרשה וה„מימרא" התלמודיות) להטות את החיים לשביל, שעדיין לא הלכה בו המציאות. בזה צריך להשגיח הרבה והרבה! כי בזה דוקה נגררו אף התיאולוגים מחכמי־האומות, מתוך מיעוט ידיעתם במקורות התלמודיים, אחר חכמי־ישראל, ולמרות כל מגמתם של הרבה מהם להשפיל את היהדות ולרומם את הנצרות על השבונה, מציירים הם את החיים הישראליים לא כהויתם, אלא בציור אידיאלי, שיוצא מתוך ההלכות והמאמרים שבתלמוד. ואולם ראוי להוציא משפט על חיי־המציאות הקדומים לא מתוך מימרות והלכות, שאפשר, לא נתגשמו בהיים כלל ונשארו „מִשְׁאָלָה חסודה" בלבד, אלא או מתוך עובדות ממש או — מתוך אזכרות כלאחר־יד, שהן נאמנות עלינו מפני שהן מסיחות לפי תומן. וכך ננהג גם בשאלת המלאכה בישראל בימי בית שני.

בעל־המלאכה או, בשמו המורה על התרגלות ובקיאות, האומן (אמן — חזק, תקיף באיזה דבר), היה מצוי בכל כרך, עיר, עיירה ואפילו כפר הגון שבארץ־ישראל. „אומנויות שוקדות" הוא תואר למלאכות קבועות (תוספתא, ברכות, ז', ב'; אבות של ר' נתן, נ"א, פרק י"א, ונ"ב, פרק כ"א, הוצאת שֶׁכְטר, עמ' 44—46). אמנם, כשם שיש „אומנות נקיה וקלה", כך יש גם „אומנות פגומה" ו„אומנות ירודה". אבל את ה„בטלנים" ואת ה„טיילים" שנאו בישראל בימי בית שני (אבות, פ"א, מ"י). לא רק הלל, שהי בזמן הבית, נהגה מיגיע כפיו; אף ר' יהושע בן־חנניה, תלמיד־תלמידו, היה פחמי; וכן היה נחוניה עוד בפני הבית חופר־שיחים, ובזמן מאוחר — התנא ר' יוחנן — סנדלר, התנא ר' יצחק — נפח, ר' יהודה — נחתום, ר' יהודה אחר — בַשָׂם, ר' יהושע — גרסי (טוחן גריסים), ועוד (עיין: Büchler, עמ' 50). ישו הנוצרי היה נגר ועושה עולים לבהמות (עיין: Justinus Martyr, Dialogus cum Tryphone Judaeo, C. 88). ושאול הטרסי, פוילוס השליה, נתפרנס מעבודתו בתור רוקם־יריעות או עושה־אהלים.

בימי בית שני אנו מוצאים בישראל בעלי־מלאכה אלה:

חייטים, רצענים (סנדלר אינו עוד שם עברי, ובכן הוא מאוחר קצת), בנאים (גודרים), סַתתים, חרשים („נגר" הוא שְׁמָם המאוחר, שאמנם שֵׁמָני־כללי הוא ומצוי גם בערבית, סורית ואישורית), טֶחָנים, אופים או, בשמם המאוחר, „נחתומים" (בוודאי שם בבלי, ככל השמות שיש להם נ' נוספת על השורש בתחלתם, שהרי האשורי־הבבלי אומר נַרְכַּבְתְּ במקום „מרכבה", וכיוצא בזו)

[1]) נגד זה עיין: S. Klein בירחון Jeschurun, VIII [1912], 71—80.

עבדנים (מעבדי־עורות, ובשמם היווני המאוחר: „בורסיים" — Βυρσεύς), בַּשָׂמִים, פַטָּמִים (מפטמי שוורים או מפטמי סממנים, דרוגיסטים, עיין למעלה), קצבים, טבחים וטבחות, רקחים ורקחות (דרוגיסטים), חלבנים, מגבנים, רופאים ומקיזי־דם (אומנים), סַפָּרִים וגלבים, גַּדָּלִים וגַדָּלוֹת, כובסים וכובסות, צורפים, שמתחלקים לזְהָבִים וכַסָּפִים, פֶּחָמִים (נפחים), אורגים (גרדיים), צַבָּעִים, רוקמים, פרסיים (רוקמים בחוטי־זהב), עושי־שטיחים (טפיטָנים), חוצלים (עושי־מחצלאות), חופרי בורות ושיחים, דייגים (עיין למעלה), מגדלי־דבורים, יוצרים, שמהם נבדלים הקַּדָּרִים (היוצרים הם רק עושים כלי־חרס והקדרים הם גם מוכרי־קדרות), כַּדָּדִים (עושי־כדים), חבתנים (עושי חביות או מתקניהן), זַפָּתִים (מזפתים את הכלים מבפנים, ואף היו ביניהם אומנים, שהיו עושים לכלים „גלד", שהוא הצפוי הנקרא Glasur). היו גם עושי־זכוכית, בהבדל מן הזגגים, שהרי כבר היו משתמשים בימי בית שני בזכוכית מוכנת ועושים חלונות וכוסות ומראות מזכוכית לבנה או מזכוכית צבועה, ואף היו עושים זְגוּגִיּוֹת (Glasperlen, ברוסית бусы); אף־על־פי שהזכוכית בכלל עדיין היתה יקרת המציאות בימי בית שני והיתה מצויה אך בידי עשירים בַּזְּבָזָנִים, ועל־כן גזרו התַּנאים הראשונים, יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, עוד בימי ראשוני־החשמונאים, „טומאה על כלי־זכוכית" (שבת, י"ד ע"ב), כדי שלא יתפשטו המותרות בעם. פַּסָּלִים לא היו, כנראה, בישראל מפני האיסור של „לא תעשה לך כל פסל וכל תמונה", ו„אנדרטא" ו„פרוטומי" הנזכרות בתלמוד הן תמיד של עובדי־אלילים ועשויות בידי עובדי־אלילים ואף שמותיהן יווניים הם. ואולם צייר היא מלה עברית גמורה ומצויה היא כל־כך בספרות העתיקה שלנו, עד שצריך לחשוב, שהיו ציירים עובדים בצבעים ובסממנים גם מן היהודים, אלא שלא ציירו תמונות של בני־אדם. הרי גם על אלהי־ישראל אמרו: „אין צייר כאלהינו" (ברכות, י' ע"א; מגילה, י"ד ע"א). ואת הסוכה היו מעטרים „בסדינים המצויירים" (סוכה, י' ע"א), שקשה לחשוב, שצוירו בידי נכרים. הציורים של המנורה בעלת שבעת הקנים, של גפנים וענבים ושל תַּפְרִירָה („שוכה יהודית", לפי ד"ר א. מזיא ב„קובץ של החברה לחקירת ארץ־ישראל", ירושלים תרפ"א, עמ' 40—42 — אקאנתוס), ואף של אריות ונשרים, שאנו מוצאים על כתלי בתי־הכנסת העתיקים של כפר־נחום, ועוד. והענבים ושאר הציורים שעל קברות מלכי־חדייב ו„קברות הסנהדרין", — כלום יתכן, שנעשו בידי נכרים?[1]) גם „מפתחי־פתוחים" (זכריה, ג', ט'; דבה"י ב', ב', ו') היו בישראל בימי בית שני, ובן־סירא (ל"ח, כ"ז, — אבל דוקא מחצי־פסוק זה ואילך חסרה פרשה זו בגוף העברי) מדבר על „מפתחי פתוחי־חותמות". לעומת זה, המלה „גַלָּף" קרוב לוודאי, שהיא יוונית (מן γλύφω), ובוודאי הופיעה בישראל בזמן מאוחר. — שהיו בישראל בימי בית שני סופרים בעלי־מלאכה — כלומר, בני־אדם, שעשו את כתיבת השטרות והעתקת הספרים לפרנסתם — אין

[1]) עיין י. קלוזנר, בימי בית שני, עמ' קי"ח—קי"ט.

מן הצורך להוכיח. אבל היו גם עושי מכשירי־כתיבה: מעבדי־גומא (גם „פפייר" בתלמוד — papyrus, שמזה בא Paper, papier, Papier בלשונות החדשות) ל„נייר" (שם עתיק, בוודאי מפני שנחשב הגומא המעובד כ„ניר" הלק והכתב שעליו הוא כזריעתו, או מלה מצרית קשורה במלה „יאור") ו„כרטיס" (שם מאוחר, ביוונית Χάρτης), ואחר־כך — גם עושי גוויל וקלף; וממֵי־עפצים וממין וויטריול של נחושת („קנקנתום", ביוונית Χάλκαντον) היו עושים להם דיו ומכינים לעצמם ולמכירה ספרים ומגילות, ובזמן מאוחר — אף פנקסים (ספרי־חשבונות, ביוונית Πίναξ). — ולא רק בספר היו עוסקים, אלא אף בסַיִף: היו יודעים להכין כלי־זין, שהרי בימי המרידה הגדולה שקודם החורבן רואים אנו את כל הנפחים מישראל מחַשלים חרבות ורמחים (מלחמות, ב', כ"ב, א'). ובימי הדריינוס קיסר הוטל על היהודים, לפי עדותו של קאסיוס דיון (LIX, 12), להכין לרומיים, בתור מס, כלי־זין שונים. אף־על־פי־כן קשה להכריע, אם היו זַיָּנים ליהודים אך לצרכי־עצמם, או הזיינים הישראליים היו גם מוכרים את פרי־עבודתם לחוץ.

המלאכות היו עוברות על־פי־רוב בירושה מאבות לבנים, כמו באירופה בימי־הבינים, ובמזרח — גם כיום. על זה מעיד הבטוי התלמודי: „נגר ובר־נגר" (עבודה זרה, נ', ראש ע"ב) וברור מזה: „נגר בר נגרין" (ירושלמי, יבמות, פ"ח, ה"ב). אבל עוד נחמיה יודע את „חנניה בן הרקחים" ואת „מלכיה בן הצורפי[ם]" (נחמיה, ג', ח' ולי"א), כלומר, בני משפחות, שמסרו את הרקחות ואת הצורפות לבניהם[1]). והמסורת הנוצרית־היהודית אומרת, שישו ויוסף אביו היו שניהם נגרים. — המיַלדת מוסרת את אומנותה לבתה, והרופא — לבנו. היו בירושלים משפחות שלמות, שהיו בקיאות ביותר באיזו אומנות דקה ולא היו מגלות סודן לאדם זר: בית־גרמו, בית אבטינס, ועוד (משנה, יומא, פ"ג, משנה י"א); והיו גם ערים שלמות, שהיו מצטיינות במלאכה אחת. למשל: במגדל־צבעייא (בעבר־הירדן) היו צַבעים הרבה, בבית־ציידא (ציידן) — דייגים, בכפר־חנניה ובכפר־שיחין — קַדרים, ו„להכנים קדרות לכפר־חנניה" הרי זה כמו „תבן אתה מכנים לעפריים" (ב"ר, פ' פ"ו). בזמן מאוחר היה בצפורי הרבה אורגים (ירושלמי, בבא בתרא, פ"ג, ה"ג)[2]). וכפי הנראה, היתה נצרת עיר של נגרים, כי כבר שיער ר' יוסף

[1]) Frants Buhl, Die socialen Verhältnisse der Israeliten, S. 43.

[2]) הבד היותר גס היה בא מארבאל והבד היותר דק היה בא מבית-שאן (ירושלמי, קידושין, פ"ב, ה"ה; ב"ר, פי"ט; קה"ר, עה"כ: כי ברוב חכמה; תנחומא, הוצאת בובר, דף ט'; מדרש שמואל, הוצאת בובר, עמ' 66). מחיר הבד הדק של בית-שאן היה היותר גבוה במחירים של כל מיני־בד: כך הוקבע המחיר בפקודתו של דיוקליטיינוס קיסר (עיין: ש. מונק, פלשתינה, תרגום ד"ר מ. רבינזון, ווילנא תרס"ט, עמ' 39, ועיין: S. Klein, Beiträge zur Geogr. u. Geschichte Galiläas, S. 53. Anm. 1). בדרום היו בזמנו של ר' הושעיה הגדול, במחצה הראשונה של המאה השלישית, ערים צובעות את הארגמן (תנחומא, נשוא, ה'; ובהוצאת בובר, שם, י"ד, הערה ע'), ובזמן יותר מאוחר מזכיר המחבר של Totius

הלוי, ש„נצרת" היא מן „נסרת" — „נסרים", ולפחות „גיניסרי הוא — גיא־נסרים [1]. ואף מעין חרושת־המעשה כבר היתה ליהודים בימי בית שני, ובה עסקו משפחות שלמות. עוד בספר דברי־הימים, שבא עליו הסכם כל החוקרים, שלא קדם לזמנו של אלכסנדר מוקדון, נזכרו „משפחות בית עבודת הבוץ לבית אַשְׁבֵּעַ" [2]. ויושבי נטעים היו „יוצרים", כלומר, יוצרי כלי־חרס (כך צריך להבין את הכתוב בדבהי"א, ד', י"ג). ובוודאי לא היו משפחות אלו יחידות במינן אף בזמן הקדום, ובימים המאוחרים של בית שני היו הרבה כמותן. אמנם, „בית־זגג", „בית־כדד" ו„בית־צַבָּע", שנזכרו בתלמוד זה בצד זה (מועד קטן, י"ג ע"ב; פסחים, נ"ה ע"ב), אינם אלא בתי־עבודה פשוטים של בעלי־מלאכה עובדים ביחידות או ביחד עם בניהם או עם הניך אחד או שנים; ואולם „בית־יצירה", שבא בתוספתא (כלים, בבא קמא, ג', ח') ובספרי זוטא (מסעי, ל"ה, הוצאת הורוויץ, עמ' 331, והערה לשורה 3) בשנוי מ„בית־היוצר" שבירמיה (י"ח, ב'—ג'), קרוב לשער על־פי השם המופשט „יצירה", שהוא מַעְבָּדָה גמורה עם פועלים מרובים או מועטים.

3. נוכחנו, שהיו בעלי־מלאכה מרובים וממינים שונים בישראל בימי בית שני ושתפסו בארץ־ישראל מקום חשוב. ואף־על־פי־כן לא הם היו עיקר האוכלוסים הישראליים בארץ. אלה היו האכרים בעלי האחוזות הקטנות. דבר זה מוכח ממה שהמשנה והברייתות מרבות לעסוק בעובד־האדמה מישראל וממעטות — בערך וביחס — לעסוק בבעל־המלאכה; ואף האיוונגליונים, שבאו בהם משליו המרובים של ישו, שכמעט כולם לקוחים הם מן החיים העממיים, מרבים להביא משלים מחיי־האכר וממעטים במשלים מחיי־האומן, למרות מה שישו עצמו וגם אביו היו בעלי־מלאכה. וסבת הדבר היא — שבעלי־המלאכה העבריים לא היו יכולים להתחרות באומנים הנכריים שבחוץ־לארץ, וכל כלי או בגד פחות או יותר חשוב היה מובא לארץ־ישראל מן החוץ: מן ה„הספסל" (subsellium) עד הקערה השטוחה („אסקוטלא" — scutella), מן המטפחת („סודרי" — sudarium) ועד המעיל העבה („סגום" — sagum), מן „הסנדל" (σανδάλιον) ועד הכובע של לבד („פיליון" — πίλιον ביוונית), מן ה„קופסא" (κάψα) ועד המלתחה („קמטרא" — κάμπτρα), — כל אלה, וכיוצא באלה הרבה, היו מובאים מן החוץ ומתחרים בתוצרת של האומנים המקומיים. הגיע הדבר לידי כך, שכנוי לבגד פחות או יותר מכובד הושאל מן הלשון

---

orbis descriptio (מן המאה הרביעית לספה"נ) את לוד, שכם, קיסריה וצרפת בתור מצטיינות בארגמן" (עיין: Büchler, The econ. Cond., p. 50, note 1).

[1] עיין: פרופ' יוסף הלוי, „שמות ערי ארץ־ישראל" (הקובץ „ירושלים" של א. מ. לונץ, כרך ד', עמ' 11—20).

[2] דבהי"א, ד', כ"א. הבוץ היהודי מהולל גם בפיו של Pausanias, Periegesis, V, 7, 4—5.

היוונית: „אַצְטְלָא" (στολή ביוונית). אמנם, גם זרעים וירקות ומיני־אוכל שונים היו מובאים מן החוץ; אבל, ראשית, הזרעים והירקות והפירות נתאקלמו בארץ־ישראל והיו גדֵלים גם בגינותיהם וגניהם של האכרים היהודיים; ושנית, כל אלה, ואף מיני־האוכל, לא היו תופסים מקום השוב כל־כך בכלכלת המדינה והיו מאכל־תאוה אך לעשירים ואניני־דעת; בעוד שהתוצרת של האומנות הזרה היתה משמשת ל כ ל התושבים. ולפיכך לא הגיעה המלאכה ילידת־פנים בארץ־ישראל לאותה מדרגה גבוהה, שעלתה אליה עבודת־האדמה העברית. על כל פנים, לא מצאנו, שתהיינה תוצאות החרושת העברית מוצאות מארץ־ישראל ולחוץ, בעוד שמפריה של עבודת־האדמה הארצישראלית היו ניזונות גם ארצות אחרות, כמו שכבר ראינו למעלה [1].

עיקר האוכלוסים שבארץ־ישראל היו, איפוא, האכרים. ובעיקרם—ה א כ ר י ם ב ע ל י ה א ח ו ז ו ת ה ק ט נ ו ת. זהו „בעל־הבית" שבמשנה ותירגומו היווני המדויק שבאיוונגליון: οἰκοδεσπότης. אכרים לא־עשירים אלה, שאדמתם היתה כדי פרנסתם בצמצום, היו רוב־מנינה ורוב־בנינה של האומה. הם היו ממלאים את הכפרים המרובים, שהיו מגיעים ביהודה ובגליל ל מ א ו ת, וכן גם את הערים הקטנות והבינוניות, שלפעמים נשאר להם שם „כפר", אף־על־פי שבאמת לא היו עוד כפרים כלל (למשל, כפר־סבא או כפר־נחום, שהיו ערים ממש), מפני שאף מסביב להן היו שדות וגנים, כרמים וגינות, שהיו שייכים ליושביהן. „אכרים זעירים" אלה היו נהנים מיגיע־כפיהם. בעצמם, הם ובניהם, היו חורשים וזורעים, קוצרים ומעמרים, דשים וזורים. את רוב תבואתם היו מניחים לצרכי־ביתם. ואולם חלק ממנה היו מוליכים לעיר ומוציאים בחליפים או מוכרים בכסף, כדי לספק את שאר צרכיהם ההכרחיים. הסכנות לא היו לו לאכר כזה ודי היה בשנת־בצורת אחת או שתים בחלקתו, או לעצלות או למחלה, שתמצאנה מקום בביתו, כדי שירֵד מנכסיו ויהָפך ל ש כ י ר א ו ל פ ו ע ל, לאחר שמכר את חלקתו הבלתי־גדולה, או יעָשה בעל־חוב לאכר יותר אמיד, והלה יקבל בחובו את אדמתו של המרוֹשָש, ואם אף זה לא יספיק—ישעבדוֹ לעבד (עברי), אותו ואת אשתו, את בניו ואת בנותיו. אבל אף בלא מקרי־אסון או סבות תלויות באכר הזעיר יכולים בניו לֵיהָפך לשכירים או פועלים. כשהוא מחלק את חלקתו הקטנה לבניו — אם יש לו יותר מאחד — ונותן לבכור „פי שנים" כחוק התורה, הוא משאיר לכל אחד מבניו נחלה בלתי־מספקת: היא מתפוררת לחלקים קטנים, ששוב אינם יכולים לפרנס את כ ל בניו. אלה, שאדמתם אינה מספקת את כ ל צרכיהם, בעל־כרחם נעשים „פרוליטאריים" — בני־אדם, שאין להם אלא כח־ידיהם. ואם אינם מוצאים שמוש לכח זה, הם יורדים למדרגת „פועלים בטלים", מה שקוראים בזמננו „לומפֶּנְפּ־רוֹליטאריאַט"

[1] עיין בפרטות על זה: R. P. Schwalm, La Vie privée du peuple Juif á l'époque de Jésus Christ, Paris 1910, pp. 161—171.

ונעשים עניים מחזרים על הפתחים או — חמסנים־סיקריים, כמו שנראה להלן.

ואולם היו בגליל, וביחוד ביהודה, גם אכרים אמידים, שהיתה אדמתם יותר מרובה והיתה מכנסת להם יותר מכפי צרכיהם. והם הם שהיו מַלְוִים לאכרים הזעירים שנתרוששו כסף או זריעה או צרכי־אוכל־נפש באפותיקי על אדמתו של האכר הזעיר, שפעמים היתה לסוף עוברת אליהם ומרחבת את נחלתם, והם היו מחַלקים קודם מיתתם את האדמה ליורשיהם כולם ומעניקים להם גם מהסכונותיהם. „אכרים אמידים" כאלה הניחו יסוד למסחר העברי בארץ־ישראל, ביחוד לסחר־התבואה. בעל־אחוזה בינוני זה היה עושה סחורה בכסף, שהיה מקבל במחיר תבואותיו וירקותיו ופירותיו המרובים ושהיה נשאר לו ממנו עודף על צרכי־ביתו. בעלי־אחוזות גדולים, „בעלי־נכסים" או „עשירי־נכסים" („עתירי־נכסין" בארמית), „גבורי־החיל" של המקרא, היו מועטים בארץ־ישראל לערך. „בעלי־נכסים" היו או המלך וביתו ופקידיו העליונים („הורים והסגנים") בימי־החשמונאים ובימי הורדוס ובניו, או משפחות הכהנים הגדולים והמשיאים לכהונה, או האכרים האמידים, שצברו מעט־מעט ולאט־לאט שדות וכרמים של אכרים עניים ונעשו בעלי־אחוזה גדולים, או, לסוף, הסוחרים, שנדבר עליהם להלן. „לאַטיפונדיות", כמו שהיו באיטליה וגרמו לחורבנה של מלכות־רומי, לא היו בישראל אלא מועטות לערך. אבל הן היו והיו. האיוונגליונים יודעים את האיקוֹנוֹמוֹס ואת האפיטרופוס, שהם ממונים על האחוזה הגדולה להשגיח על פועליה המרובים, בעוד שבעל־האחוזה העשיר יושב בעיר או הולך לנסיעותיו בעסקי־מסחרו (לוקאס, ט״ז, א׳–ח׳; מתיא, כ׳, ה׳, ועוד). והמשנה יודעת, שרבן גמליאל השני („דיבנה") היו לו פועלים, שעבדו את אדמתו (דמאי, פ״ג, מ״א), וגם היה נותן את שדותיו באריסות (משנה, בבא מציעא, פ״ה, מ״ח). דבר זה אפשרי הוא רק בבעל־אחוזה גדולה, שאינו יושב על נחלתו. ואמנם, רבן גמליאל, לפי מצבו ומעשיו, יָשב בעיר ולא בכפר ועל אחוזתו היה מפקח בא־כחו–איקונומוס או אפיטרופוס[1].

וכבר אנו רואים מתוך כך, ש„בעלי־הנכסים" שבארץ־ישראל, ואף האכרים האמידים, לא היו יכולים, כמו שמחייב טבע־הדברים, לעבוד את אדמתם המרובה בידי עצמם. ועל־כן היו משתמשים בשכירים או בפועלים. השכיר בימי בית שני היה נשכר, כמו בימי בית ראשון, למשך זמן קבוע; אך לא לשלש שנים דוקה, אלא גם לשנה, לחודש, לימים אחדים, ליום אחד (ומכאן הכנוי „שכיר־יום"), או אף לחצי־יום, ואפילו לשעה; אבל לא יותר מִשֵׁשׁ שנים (העבד יוצא לחפשי בשנה השביעית — והוא אינו עבד). זה היה על־פי־רוב אכר קטן מן הכפר הסמוך או הרחוק, שנתדלדל באשמתו

[1]) על רבן גמליאל השני ועשרו עיין: Büchler, The economic Conditions, pp. 37—38.

או באשמת־המסבות, או בן־אכר, שאביו העני לא הניח לו, להבן השני או השלישי, אדמה במדה מספקת (ה„בכור" קבל פי שנים, כחוק), כמבואר למעלה, ועל־כן הוא נשכר בלחם לאכר אמיד למשך זמן ידוע, כדי לשפר את מצבו עד שיהא יכול לקנות אדמה לעצמו או להוסיף על האדמה שיש לו. יחסו אל האכר האמיד הוא זה של ה„קליאֶנט" אל ה„פטרון" ברומי [1]. ואולם היו ביהודה ובגליל גם א כ ר י ם מ ח ו ס ר י ־ ק ר ק ע, שכל ימי חייהם היו נשארים שכירים עובדים בנחלותיהם של האכרים האמידים או של „בעלי־הנכסים", ואלה נקראו „לְקוּטוֹת" (רבים מן „לָקוּט"), והיה גם כפר ישלם בארץ־ישראל, שנקרא „כפר לקיטייא" (איכ"ר, עה"כ: ע ל א ל ה, הוצאת ב ו ב ר, עמ' 82).

שונה מן השכיר הוא ה פ ו ע ל. אף הוא נשכר לפעמים לזמן ידוע, ובזה הוא דומה לשכיר; אבל הוא שונה ממנו במה שהלה (השכיר) נשכר ל ע ב ו ד ה ס ת ם, לכל עבודה גסה שתהיה, שאין מן הצורך להתמחות לה, והלז (הפועל) נשכר ל מ ל א כ ה ידועה, או אף למלאכות ש ו נ ו ת, אבל ב מ ק צ ו ע ידוע. זהו ההבדל בין השכיר ובין הפועל: השכיר הוא מה שהרוסים קוראים чернорабочій והאנגלים — unskilled labourer. אף הפועל הוא אכר שאין לו קרקע, ופעמים שאין לו אף עבודה, ואז הוא „פועל בטל". כנוי מתמיד זה בתלמוד מוכיח על מציאותו של „לוּמפֶּנפרוליטאריאט" מחוסר־עבודה בתקופת־המשנה; ומשל אחד של האיוונגליון מדבר על „בעל־הבית", השוכר את הפועלים, שמצא פועלים יושבים בטל לא רק בשעה שכבר התחילה העבודה, אלא אף פועלים „בטלים כל היום" מפני ש„לא שכר אותם איש" (מתיא, כ', א'-ז'). „בעל־הבית", נותן־העבודה, עושה (כורת) עם הפועל א מ נ ה, על־פי רוב בעל־פה, ולפעמים אף ב כ ת ב, וכל המבטל דבר מן האמנה או „חוזר בו" צריך לשלם קנס; ובזה שני הצדדים שוים. הנטיה לצד הפועל, כשהוא טוען, שבעל־הבית לא שלם לו שכרו, אם יש ספק בדבר, וגם התביעות המרובות בכל הנוגע למאכלו ומשתהו של הפועל, שהן מצויות במשנה ושנותנות כבוד להתנאים ולחוש הצדק וההומניות שלהם [2], הן מזמן מאוחר לימי בית שני וברובן הן „דעת בית־המדרש" [3]. ב ח י י ם בוודאי לא היה מצבו של של הפועל (וכן גם של השכיר) טוב ונאה כל־כך. אף על־פי־כן לא היה מצבם של הפועל והשכיר ביהודה ובגליל קשה ועלוב כמו ש ה י ה ב ר ו מ י או במצרים ובבבל. החיים בארץ־ישראל היו פרימיטיביים יותר וההבדל בין העשיר ובין העני לא היה כאן גדול כל־כך, ועל־כן לא היה כאן מקום לעריצות ועלבונות קשים.

---

[1]) עיין: S. Krauss, Talmudische Archäologie, II, 102.

[2]) הן מלוקטות בספרו של D. Farbstein, Das Recht der unfreien und freien Arbeiter nach Jüdisch-Talmudischem Recht. Frankfurt a, M. 1896.

[3]) השיג על זה ד"ר א. צ פ ר ו נ י מן המסופר במשנה, בבא מציעא, פ"ז, מ"א, מן המעשה בר' י ו ח נ ן ב ן מ ת י א („הארץ" מיום י"ג ניסן, תרפ"ג). ואולם ר' יוחנן בן מתיא תנא הוא, ובכן אחד מ„אנשי בית-המדרש". ודבריו הנלהבים עדים על זה, שזהו יחס יוצא מן הכלל.

ואף הרוח הדימוקראטי של הפרושים, שהורישוהו אחר־כך להתַּנאים, רִכֵּך הרבה את הבדל־המעמדות ולא נתן להביאם לידי פירוד קיצוני, כמו בשאר א־צות בימי־קדם ואף בימינו.

הפועל הוא לא רק עובד בשדה. לא אך לאכרים בלבד, אלא גם לאומנים יש פועלים ואף הניכים [1]. הפועלים הם כַּתָּפים וסבלים קבועים — מה שאינו דורש התמחות מרובה וראוי אף לשכירים, — נגרים, דורכים בגת, ועוד. הפועל מקבל שכרו אך לאחר שגמר את עבודתו. שעת־העבודה היתה מן הבוקר ועד הערב, עם שעה של מנוחה ושעה של אכילה בינתיים, — מה שיהא בארץ־ישראל לערך עשר שעות ביום. שכרו של הפועל הוא מאסר עד סלע, אבל בדרך ממוצעת אדרכמון (טוביה, ה', ד') או דינר ליום (מתיא, כ', ב', ט', י' וי"ג). — שני מטבעות, שמחירם שוה (86 סַנטימות צרפתיות) ושהיו משמשים במסחר במחיר כזה מימי מלכי פרס ויוון עד ימיו של נירון קיסר. סימן הוא, שבמשך כל אותן השנים המרובות לא נשתנה מחיר־העבודה בארץ־ישראל [2]. ואולם פעמים שהשכבו שכר־פעולה סלע ביום [3], שהוא שני (ארבעה) דינרים [4].

ובעבודת־האדמה יש, חוץ מן האכרות הרגילה, עוד אכרות־למחצה, שחלק ממנה מתקרב לאכרות האמידה והלקה האחר — לאכרות הזעירה. בה עוסק, ראשית, הקבלן או הקַבָּל, בן־כפר, שמקבל את השדה מבעל־האחוזה הדר בכרך בהצעה לעבוד את כל שדהו או את כל כרמו, לזרעו, לכנשו, לזמרו (אם זהו גן או כרם) ולעשות בו את כל הדרוש, והוא מקבל על עצמו את כל ההוצאות, שיש להוציא על זה, ואף לשלם את כל המסים, ואחר־כך יקבל מחצה (או רק שליש או רביע) מן התבואה או מן הפירות. — שנית, הארים, שמתאים לה־Colonus הרומי: אכר עני, ששדהו הקטנה אינה מספקת לפרנסתו, והוא מקבל על־פי „שטר־אריסות" הלק מאדמתו של האכר האמיד או של „בעל־הנכסים" [5]. ולאחר שהלה נותן לו את הזרע, את כלי־העבודה ואת בהמות־העבודה, מה שאנו קוראים כיום ה„אינווינטאר החי והדומם", הוא מעבד את האדמה בידיו, כלומר, נותן את כח־העבודה („פעולה" היא נקראת

[1]) בארמית: „שוליא דנגרי", פסחים, קי"ח ע"א; „שוליא דנפחי", בבא קמא, ל"ב ע"ב; „שולייהן של אורגי יריעות", לפי גירסת ה„ערוך", שבת, צ"ז ע"ב.

[2]) על מיני־השכר השונים עיין בפרטות: L. Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Altertums. 2 Aufl., Braunschweig 1894, SS. 195—196.

[3]) ביאור למגילת תענית, פ"ו; ואולם בב"ר, פס"א, באותו ספור כתוב: „מהם כספים ומהם זהבים, שנוטלים שכרם דינר ליום"; ובסנהדרין, צ"א ע"א, לא פורט מחירו של שכר־העבודה כלל.

[4]) עיין: ש. רפאלי, מטבעות היהודים, ירושלים תרע"ג, עמ' ל"ט—מ'; J. Z. Lauterbach, Weights and Mesures, Jewish Encyclopedia, XII, 485.

[5]) אלה הם „אריסי בתי־אבות", בבא בתרא, מ"ו ע"ב; כי „בתי־אבות" (תוספתא, תרומה, ב', י"א) יש להם מובן של „לאטיפונדיות".

בתלמוד) ומקבל בשכר „פעולתו" מחצה, שליש או רביע מן התבואה. ה„אריס" נבדל מן הקבלן בזה, שהקבלן עצמו נותן גם זרע וכלי־עבודה ובהמות־עבודה ואף שוכר הוא פועלים, מה שאין כן באריס, שהוא מקבל את הכל מבעל־האחוזה והוא עובד את אדמת־האריסות בידיו. „אריסים" אלה היו ממלאים את איטליה כמעט בזמן שאנו עומדים בו על פני כולה ולהם מיַחסים את מפלת־רומי: מאחר שהם לא היו בעלי־האדמה, היו מנצלים אותה עד היסוד בה ולא היו דואגים להשבחת הנכסים כלל, עד שבאו האחוזות לידי ירידה גמורה. בארץ־ישראל לא היה הפרוליטאריאט הכפרי מרובה כל־כך, ועל־כן לא היו האריסים רוב עובדי־האדמה בימי בית שני. אבל אף בה הם תופסים מקום חשוב. ואף ביניהם ובין בעלי־הנכסים שלטו איבה ותחרות, כמו שאפשר לראות ממשל איוונגליוני מסיה לפי תומו (מתיא, כ"א, ל"ג—מ"ב). — שלישית, ההוכר, שהוא שונה מן הקבלן והאריס במה שהוא, החוכר, מקבל עליו את ההפסד אם השדה תתן פחות מכפי דמי־החכירה, ואילו הקבלן והאריס אינם מקבלים עליהם את סכנת־ההפסד; אבל, לעומת זה, אם השדה נותנת יותר מכפי דמי־החכירה, השכר היָתֵר הוא של החוכר, מה שאין כן בקבלן ובאריס, שהם מקבלים רק את החלק המותנה ביניהם ובין בעל־האחוזה. והחוכר דומה להאריס במה שהוא משלם את דמי־החכירה (או ה„חכורה") „בעין", כלומר, נותן לבעל־האחוזה [1]) מחצה, שליש או רביע מתבואות־השדה או מפירות־האילן, ולא כסף. — ולסוף, רביעית, השוכר, שהוא נבדל מן החוכר במה שהוא משלם דמי־שכירתו בכסף ולא בתבואות או בפירות, ובזה הוא דומה להאריס ולהקבלן, אלא שהאריס והקבלן אינם אחראים בעד ההפסד והשכר היָתֵר אינו שלהם, — והשוכר, כהחוכר, אחראי הוא בעד ההפסד והשכר היתר הוא שלו.

אנו רואים, איפוא, לפנינו בארץ־ישראל של סוף בית שני המון אכרים עניים, בעלי־נכסים עשירים מועטים ואף פרוליטאריאט גמור, אם לא במספר עצום, על כל פנים במספר מרובה. אלה הם השכירים, הפועלים, הלקוטות, האריסים, החוכרים והשוכרים, ובמדה ידועה — אף הקבלנים. עליהם יש להוסיף גם את בני־הבית — מין פועלי־ארעי לעבודת־הבית בלבד, דוגמת ה„משרתים" וה„משרתות" שלנו — והשַמשים והשמשות או המשמשים והמשמשות — מין מסייעים לבני־אדם פרטיים, ובפרט לתלמידי־חכמים וזקנים, שקשה להם לעשות א"ז צרכי חדריהם ותלבשתם בעצמם, דוגמת ה„לאקייאים" בזמן הזה [2]). כל אלה הם בני־אדם, שאין להם אלא כח־ידיהם בלבד, ועליו הם חיים וממנו הם ניזונים. אם יש להם עבודה — מוטב, ואם לאו — הם נעשים או קבצנים או המסנים.

---

[1]) ואף כאן הוא לפעמים „בעל-הנכסים": „חכורי בתי־אבות" (ירושלמי, בכורים, פ"א, הי"ג) מתאים אל „אריסי בתי-אבות" שהזכרתי.

[2]) עיין עליהם: S. Krauss, Talm. Archäologie, II, 101—102.

4. כל הפרוליטאריים המנויים למעלה בני־חורים הם, לכל הפחות, מן הצד המשפטי. כח־ידיהם נמכר לאחרים, אבל גופם אינו משועבד לזרים. נופלים במצבם מצד אחד ועיקרי, אף אם עולים עליהם מצד אחר, הם העבדים. „עבדים בטלים" אין: העבדים אי־אפשר שיגוועו ברעב מחוסר עבודה ושכר־עבודה. עבודתם ולחמם שניהם נתָנים להם מידי אדוניהם. אבל, לעומת זה, אין הם בני־חורים: אינם יכולים לבחור עבודה לעצמם ולהחליף אדון באדון, כהפועלים והשכירים והשמשים. חירות זו אינה נתונה אף לעבד העברי, שזולת דבר זה אינו עבד, אלא שכיר לשש שנים לכל היותר, ובשנה השביעית הוא יוצא להפשי. בדיניו של עבד זה, כפי שהם בגמרא, במשנה ובברייתא, הרבו חכמינו לעסוק[1]. ושוב אנו צריכים לזהירות יתירה. הדינים הללו, כפי שאנו מוצאים אותם מוצעים, למשל, ב„משנה תורה" להרמב״ם (הלכות עבדים), הם הומניים כל־כך, עד שהם מתבססים כולם על ההשקפה, שעבד עברי רק כח־ידיו קנוי ו„אין גופו קנוי" (עיין משנה, ערכין, פ״א, מ״ה, נגד דעתו של רבא, קידושין, ט״ז ע״א וכ״ה ע״א; בבא קמא, קי״ג ע״ב), והם מסתַיימים באִמרה הידועה: „כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו" (קידושין, כ׳ ע״א; כ״ב ע״א). אבל אין שום ספק בדבר, שהלכות אלו הן רק „דעת בית־המדרש", שנותנות כבוד לבעלי־התלמוד, כאמור, ואפשר, נתקיימו בחיים בזמן מאוחר, כשהתַנאים נעשו שליטים רוחניים יחידים בקרב ישראל; בחיי־המציאות של בית שני עדיין לא היה להן מקום. בחיי־המציאות היה אז העבד העברי בבית העברי — עבד ממש, משועבד לאדונו במשך זמן ידוע בגופו וברוחו, עושה כל מה שדורש זה מידו, נשמע לו בלא פקפוק ומתפרנס משיירי־שולחנו של אדוניו; אלא שלא היתה לו ההרגשה של עבדות־עולם, ועבדות זמנית (עד השמיטה, ולכל היותר — לשש שנים) אינה עבדות. ההבדל בין העבד העברי ובין הפועל והשכיר היה—שהעבד היה משמש לכל צרכי־אדוניו, בלא קביעת־מקצוע ובלא קביעת זמן־העבודה ושעותיה, שהיו לו לפועל, והיה קשור יותר מהם אל בית־אדוניו, שהיה נשאר בו, שלא כפועל, ביום ובלילה. העבד העברי היה נמכר ליהודי (להוציא את העבדים מישראל, שהיו מוכרים המושלים הזרים—וכך נהג פעם אף הורדוס המלך היהודי — לאחר מרידה או מלחמה ביהודה) אך כדי לסלק את חובותיו, ועל־פי רוב היה נמכר למי שהוא, העבד, היה חייב לו כסף; ובכן היה שכרו נקצב אך בשעת ההִמָכְרוּת לעבד, ולא כשכיר וכפועל, שהיו מקבלים שכרם בזמנים קבועים או לאחר גמר־העבודה. עבודתו של העבד ודאי היתה קשה וממושכת מעבודתם של השכיר והפועל, שהרי תמיד היה מוכן לעשות רצון אדונו או „רבו", מפני שהיה יושב בבית „רבו". ובוודאי היה גם מאכלו ומשקהו

---

[1]) עיין למשל, ספרו של צדוק כהן: „העבדות על־פי התורה והתלמוד", תרגם מצרפתית והוסיף הערות י. ש. פוכס, קראקא תרנ״ב. ועיין גם־כן: Simon Rubin, Ein Kapitel aus der Sklaverei im Talmudischen und römischen Rechte (A.-Schwarz-Festschrift, SS. 211—219).

גרועים מאותם של הפועל והשכיר. עריצות ועינויים לא היו אף כאן, מפני היחס הפרימיטיבי, שהיה בין ה„רב" ובין ה„עבד" בארץ בעלת משק בינוני ובעלת רוח פרושית־דימוקראטית; אף־על־פי־כן היה האדון מלקה את העבד העצל או הסרבן ברצועה ומתיחס אליו כאל בריה שפלה ממנו הרבה. על כל פנים, לא היו העבדים העבריים מרובים בארץ־ישראל ולא היה גורם גדול כל־כך לקלקול־המדות וירידתן של עבודת־האדמה והאומניות כמו ביוון, ובפרט ברומי[1]. אבל העבדים העבריים היו גורם סוציאלי חשוב במהפכות המדיניות והרוחניות של עם־ישראל בימי בית שני והיו חלק מאותו הפרוליטאריאט העברי בסוף־הבית, שבלעדיו אי־אפשר לבאר את המרידות התכופות ואת התנועות המדיניות והדתיות השונות. במקום שאין המונים מחוסרי־כל בצדם של בעלי־רכוש קטנים מתרוששים והולכים, שם אין מרידות לאומיות ויש רק קשרים מדיניים של המעמד המושל והמועט־באוכלוסיו בעזרת הצבא הנשמע לפקידיו, בני מעמד זה. ואמנם, מעשהו הראשון של שמעון בר־גיורא, כשהוא יוצא ממצדה כדי להתפרץ לירושלים, הוא — להכריז על חירות־העבדים (מלחמות, ד', ט', ג'—ד').

מרובים מן העבדים העבריים היו העבדים הכנעניים. כפי הנראה, היו רובם באים מן השווקים של צור וצידון, ועל שם זה נקראו „כנעניים"; או, אפשר, שֵם זה נשאר מימי המקרא, שבו כתוב: „ארור כנען, עבד־עבדים יהיה לאחיו וגו', ברוך ה' אלהי־שם, ויהי כנען עבד למו" (בראשית, ט', כ"ה—כ"ז). אנו מוצאים, שהמצביא הסורי ניקנור הציע לפני סוחרי־העבדים בצור וצידון (ב„ערים ישעל שפת־הים") 90 עבדים יהודיים בככר סורי אחד (חשמונ"ב, ח' י"א); כלומר, אם נחשוב בכסף של עכשיו, לערך 40 פראנק העבד. ללמוד מזה, שהכנענים היו סוחרי־העבדים העיקריים בימי בית שני, אנו רשאים; אבל ללמוד מזה על מחיר העבד בכלל אין אנו רשאים: בעל חשמונאים ב' רוצה להבליט בזה את הזלזול בערכם של היהודים העומדים להשמד מצדו של ניקנור צוררם. במשנה (בבא קמא, פ"ד, מ"ה) אנו מוצאים, שהמחיר היותר גדול של העבד הוא מאה מנה והיותר קטן — דינר (זהב). אבל זה וזה נאמר לשם הגזמה. יש לשער, שבחשבון ממוצע היה מחירו של עבד כנעני לערך 100 פראנק בכסף של עכשיו. ומחירה של השפחה היה פחות מזה. אבל הכל היה תלוי ביפים, בכשרונותיהם ובכחותיהם של העבד והשפחה, ואף — ב„לאומיותם". היו עמים, שעבדיהם היו מפורסמים לשבח. למשל, העבדים הסוריים (ואפשר, שאף מזה נסתעף הכנוי „עבר כנעני", שהרי בשביל היהודי היה הסורי אף הוא כנעני או הכנעני — סורי). בין העבדים והשפחות היו מרובים גם הכושיים, ו„שפחה כושית" היא מן

[1]) וכבר הוכיח אדוארד מאיר במחברותיו המצוינות: Die Sklaverei im Altertum וגם: Wirtschaftliche Entwicklung des Altertums, Jena 1895, שאף שם מפריזים על מספר העבדים ועל מדת-השפעתם על ירידת המשק החקלאי והתעשיה העירונית.

המצויות. אין לך מלאכה בבית ובשדה ואמנות קלה וקשה, שאין העבד והשפחה הכנעניים מוכשרים לה ועושים בה. העבדים הם חייטים וסַפָּרים, נחתומים וטבחים ומנקבי־מרגליות, ואפילו מלמדי־תינוקות ופדגוגים, והשפחות הן גַדָּלוֹת (מגדלות שער, ומזה אולי — מרים המגדלית, אם אינה מעיר מגדל או מגדלא בגליל התחתון) וזַמָּרות ומחוללות, ועוד. הם נמכרים בשטר, כחפץ וכבהמה, ונעשה בהם „רישום", כדי שיוכרו בכל מקום: שָׂמים חותם או אף זוג (פעמון מקשקש) בצוארו של העבד, כמו בצוארי הגמלים בארץ־הקדם והפרות בהרי־שווייציה, או על גבי מעילו, או „כבול" (מעין „כפה") על ראשו, ופעמים אף כווים לו כְּוִיָה בבשרו לסימן, כבהמה ממש [1]. על־פי החוק, העבדים הם כחפץ וכבלי של בעל־הבית. העבד אין לו קנין פרטי. „מה שקנה עבד קנה רבו". מעשי־ידיו ומציאותיו ואפילו דמי צער ובושת שלו — לבעליו. ואף־על־פי־כן (ובזה טוב מצבו של העבד הכנעני בארץ־ישראל מזה של העבד ברומי) „יד עבד כיד רבו" ו„עבד של אדם כגופו". מאכלם ומשתם של העבד והשפחה הכנעניים גופלים, כנראה, מאותם של העבד והאָמה העבריים (עיין משנה, גיטין, פ״א, מ״ו).

את העבדים היו חושבים לעצלים, מופקרים, מחוסרי־בושה ופרוצים בעריות. וכל־כך מיעטו להתביש בפניהם, עד שכמעט לא חשָבום לבני־אדם: היו אדונים, ש„היו משמשים מיטותיהם בפני עבדיהם ושפחותיהם" (נידה, י״ז, ע״א; ועיין גם משנה, גיטין, פ״ז, מ״ב), והיו אדונים ובניהם, שהיו „נוהגים היתר בשפחות" [2]). האדונים היו רודים ומלקים אותם בשוטים וברצועות, בפרגול (flagellum — מין שוט) ובמגלב (מעין „נאַהייקה" רוסית, וגולה של מתכת בקצהו), והיו „מספיגים" אותם ארבעים חסר אחת או ששים „פולסים", ורק אם העבדים היו נעשים על־ידי כך בעלי־מומים, היו יוצאים לחפשי, ואם היו מתים מתוך החבָלות של בעליהם היו הבעלים נהרגים (מה שמוציא אותם מכלל חפץ או בהמה). זולת זה הם כבהמה לכל דבר. על־פי דין אין להם לא יחוס ולא אחוה, לא נשואים ולא גירושים ולא אַלְמָנות, ואפילו לא עריות! — אבל בפועל לא היה הדבר כך. אם רבן גמליאל הנשיא התאבל על טבי עבדו וקבל עליו תנחומים ואם בביתו של הנשיא היו קוראים — אמנם, בזמן מאוחר — להעבד זקן־הבית „אבא" ולהשפחה הזקנה „אמא", ודאי היה כך אף בזמן בית־שני, כשהחיים היו פשוטים וטבעיים עוד יותר; וכמה וכמה „עבדים כשרים" כטבי היו, אם לא כבנים, לכל הפחות, כבני־בית לאדוניהם. למרות

---

[1]) לדעתו של ד״ר שמעון רובין (במאמרו הנז׳, עמ׳ 224, הערה 3), לא היה ה„רישום" דבר רגיל בעבדים, אלא דבר יוצא מן הכלל, שנהג רק בעבד שברח (fugitivus). ועיין מה שהשיב על זה קרויס, שם, עמ׳ 573—574.

[2]) ויק״ר, פ״ט; אמנם, מאמר מזמן מאוחר. אבל גם פרורה, אחיו של הורדוס, אף הוא אהובתו היתה שפחה: עיין מלחמות־היהודים, א׳, כ״ה, ה׳; ועיין משנה, יבמות, פ״ב, מ״ה. והלל אמר: „מרבה שפחות — מרבה זמה" (אבות, פ״ב, מ״ז).

מה שלכאורה לא היה להם קנין פרטי, היה לחלק מהם כסף (peculium ברומית) לפדות את עצמם, ופעמים שהיו אדוניהם משחררים אותם חנם, מתוך חיבה והכרת־תודה. דבר זה היה גם ברומי, ובארץ־ישראל לא כל שכן? — על כל פנים, העבדות הכנענית היתה מכה נוראה ומחפירה אף בגוף היהודי, כמו בָּזֶה של כל שאר האומות בימי־קדם. ועבדים כנעניים היו בישראל הרבה יותר מעבדים עבריים. ואולם צריך להטעים, שמספרם בארץ ישראל היה הרבה פחות ממספרם בארצות אחרות מארצות־הקדם, ואין צורך לומר ממספרם ברומי; שהרי מספר העשירים ובעלי־הנכסים, שיכלו לקנות ולפרנס עבדים הרבה, היה בארץ־ישראל מועט לערך. אבל סוף־סוף גורם חשוב בחיים המדיניים והרוחניים של האומה הישראלית בימי בית שני לא היה העבד הכנעני, ובנידון זה ערכו פחות אפילו מזה של העבד העברי.

5. האוכלוסים נתרבו בארץ־ישראל. מלבד כפרים למאות ועיירות לעשרות, יש בה מימי אלכסנדר ינאי ואילך גם כמה וכמה ערים גדולות וכרכים (ערים מבוצרות, בין קטנות ובין גדולות)[1]. העיר היותר גדולה, העיר־הראישה, ירושלים, היו אוכלסיה מגיעים בימי אלכסנדר ינאי והורדוס עד 100,000 איש (יותר מכֵּן היא גוזמה, עיין להלן). מרובות באוכלוסים, חוץ מעשר הערים היווניות שבארץ־ישראל (הַדֵּיקאפּולים), היו גם שומרון (סבַּסטי), קיסריה, חברון, בית־לחם, לוד, יבנה, בית־גוברין, טבריה, בית־ירח, צפורי, ועוד. יש, כמובן, הפרזה בדברי־התלמוד: „מגבת עד אנטיפטרים ששים רבוא עיירות" (ירושלמי, מגילה, פ"א, ה"א); אבל יוסף בן מתתיהו, שכל עבודתו המדינית עוברת בגליל ושכתב בימים, שגליליים הרבה יָשבו ברומי והחי היה יכול להכחיש את החי, מעיד, שבגליל בלבד היו עד 204 (נ"א 400) כפרים, ערים ועיירות ביהד[2]); ולפי דבריו, „אף הכפר היותר קטן מנה יותר מן 15,000 יושבים" (מלחמות, ג', ג', סוף ב'). ולפי קאסיוס דיון, כבשו הרומיים ביהודה במלחמת בר־כוכבא ואדריינוס־קיסר 950 ערי־מבצר (עיין: Cassius Dio, LXIX, 14). מובן, שאף אלו גוזמאות הן, — אבל גוזמאות מעידות על רבוי הישוב בארץ־ישראל. וכך היתה ארץ ישראל באמצע ימי בית שני ובסופם מרובה באוכלוסים בלא שום ספק. ורבוי־אוכלוסים יכול לבוא רק במקום שעל עבודת־אדמה אינטֶנסיבית ואומנויות רווחות נוסף גם המסחר. ואף את העשירות באחוזות ובעבדים אי־אפשר לבאר — אם לא נראנה אך ורק בתור תוצאה מן המתנות בקרקעות, שהמלך נותן לשריו ופקידיו, ומשלל־המלחמה, שהמצביאים שוללים

[1]) עיין פרופ. שמואל קרויס: „הכרך, העיר והכפר בתלמוד" („העתיד", ספר שלישי, עמ' 1—50).

[2]) יוסף בן מתתיהו, חייו, 45 (הוצאת גיזה, 235; וב„תולדות-יוסף" בתרגומו של קלמן שולמאן, עמ' 43—44: „ארבע מאות וארבע").

לעצמם ומחלקים לפעמים אף בין הצבא, — אלא על־ידי התפשטות המסחר בארץ. אבל הרי ראינו למעלה, בתחילת המאמר, שיוסף בן מתתיהו עדיין הוא מטעים, ש„אין אנו (היהודים) נוטים למסחר". כיצד נבאר סתירה זו?

כבר רמזתי, שדבריו של הסופר היהודי־היווני באו בעיקרם אך לשם — סניגוריה: כדי לבאר בזה, מפני־מה לא היה עם קדום כהיהודי (וזהו עיקר הדבר, שבא להוכיח הספר „קדמות היהודים נגד אפיון", שבו נמצאת פראזה זו על אי־נטיתם של היהודים למסחר) ידוע לסופרים היווניים העתיקים. התשובה היא: מפני שהיהודים אינם נוטים למסחר, על־כן לא באו במשא־ומתן עם עמים אחרים בזמן קדום ולא נתפרסמו בעולם, שהרי רק המסחר הוא שמקרב עמים אלה לאלה על־ידי המשא־והמתן שביניהם. ואולם יש בדבריו של יוסף בן מתתיהו אף מקצת אמת. היהודים למדו את המסחר מן הכנענים, שישבו בצפונה של ארץ־ישראל בימי בית ראשון ותחילת בית שני, ומן היוונים, שתפסו בסוף מלכות־פרס, וביחוד מימי אלכסנדר מוקדון ואילך, כמעט את כל ערי־החוף של ארץ־ישראל — באמצעיתם וסופם של ימי בית שני. על זה מעידה יותר מכל — הלשון העברית. בימי בית ראשון ותהילת בית שני — הכנעני הוא הסוחר, כידוע. „אשת־החיל" שבמשלי — „סדין עשתה ותמכור, וחגור נתנה לכנעני" (משלי, ל"א, כ"ד). ובימי בית שני יש שמות עבריים (שבוודאי היו משותפים גם לכנעניים) ל„רוכל", ה„מחזר (ברגל—רגל־רכל) בעיירות" ב„קופת־הרוכלים" שלו, ל„סוחר", שאף הוא סובב בעמים ומדינות לשם מקנה וקנין („רכל" ו„סחר" מובן אחד להם — „סבוב"), להֶ„חָנוּת" ו„הֶחָנְוָנִי" (כך צריך לקרוא, בחי"ת קמוצה ולא סגולה כקריאה הנהוגה: הסורים מנקדים מלה זו בקמץ, ואף „חָנוּת", ברבים „חֲנוּיוֹת", היא בחי"ת קמוצה), להתַּגר (מלה, שאנו מוצאים אותה ושֵם ממנה „תַּגָּר", ואפשר גם „מִתְגַּר", לראשונה רק בבן־סירא, מ"ב, ד', ול"ז, י"א, אבל היא שֵמִית־מקורית, שהרי היא מצויה באשורית, סורית וערבית, ומערבית עברה לטאטארית, ומטאטארית לרוסית: торговать), לה„שולחני" (מלה, שמתאמת לגמרה למלה היוונית τραπεζίτες מן τράπεζα — שולחן, אבל בוודאי קדמו הכנענים להיוונים בהלפנית), וכן במושגים המופשטים: מסחר, סַחַר („סחרה ואתננה", ישעיה, כ"ג, י"ח), סחורה (יחזקאל, כ"ז, ט"ו), מִקָּח וממכר (בנחמיה, י', ל"ב: „מַקָּחה" — סחורה), ולסוף — משא־ומתן גם במובן מסחר, שהרי ראינו, שהמסחר הוא הוא שהביא בימי־קדם לידי יחסים עם עמים זרים, ועוד. כל זה מוכיח, שהמסחר בישראל קדם להשפעה היוונית. בוודאי היתה כאן השפעה כנענית קדומה, שבאה מן הגליל ליהודה: מן השבטים הצפוניים, שהיו מעורים בצורים ובצידונים, אל השבטים הדרומיים, שמתחילה הרחיקום הפלשתים מעל חופי־הים ואחר־כך דחקום מעליהם היוונים, יורשיהם של הפלשתים. ואולם שבתקופה ידועה של בית שני היה המסחר ברובו בידי היוונים — אין הלשון העברית

של אותו זמן משארת שום ספק. אפילו סוכר־התבואה מקבל אז שם יווני: „סיטון" (σιτώνης). המוכר לאחרים, ביחוד לחם, הוא „פלטר" (πρατήρ, לדעתם של שירר וקרויס, πωλητήριον, לדעתו של הֶרצפלד). המוכר רק מין אחד של תבואה או סחורה הוא „מָנָפּולי" (μονοπώλης, לא „מונופולין" במובן שלנו). וספר־החשבונות של הסוחר הנותן „בהקפה" (מלה עברית!) הוא ה„פינקס" (πίναξ). הבגדים והאריג של הבגדים נקראים רובם ככולם בשמות זרים. למשל: „פילוסין" ו„הנדויין" (אריג של פֶּלוּסִיוֹן, על גבול־מצרים, ושל הודו או הנדקי), „קילקי" (לֶבֶד מקיליקיה), „דלמטיקון" (בגד דאלמאטי), „סגוס" (כך צריך לקרוא, ולא „סגוס" בסמיך, שהרי זהו sagum ברומית — מעיל קצר ועָבֶה, שהיו מתעטפים בו הגרמנים במלחמה ומשלשלים אותו על הכתף, ומלה זו באה לרומית מלשון קֶלטית), „פרגוד" (παραγαύδιον), „אצטלא" (στολή), „סודר" (σουδάριον, ביוונית—מטפחת־הזעה), „פיליון" (πίλιον, ביוונית—כובע של לֶבֶד), „אנפלאות" (ἐμπίλια ביוונית — פוזמקאות של לבד), „סנדל" (σανδάλιον, σάνδαλον), ומזה—„סנדלר" (sandalarius), „ספסל" (subsellium), „קתדרה" (καθέδρα), „וילון" (velum), „טבלא" (tabula), „אסקוטלא" (scutella, ברומית פּירושה Teller), „תיק" (θήκη), „קופסה" (κάψα), ועוד, ועוד. כל אלה היו מובאים לארץ־ישראל מן החוץ על־ידי סוחרים יווניים ואף רומיים. אפילו ה„מראָה" העברית העתיקה נתחלפה ב„אספקלריה" הרומית (specularia). אפילו ה„קנבוס" (κάνναβος) בא ליהודים באמצעות־היוונים. וה„החוף" העברי קבל שם יווני „לימין" ובשבוש „נמל" (מן λιμήν; ואולם אפשר, שאין „נמל" מלה יוונית כלל, והדמיון בהפוך־אותיות אינו אלא מקרי, או הלשון היוונית שבשה מלה זו על־פי מלה כנענית). והסוחר היווני הביא עמו עוד כמה וכמה מלות זרות, שנתאזרחו אחר־כך בעברית החדשה: „טופס" (τύπος), „דוגמה" (δεῖγμα), „הדיוט" (ἰδιώτης), „ננס" (νάννος), „ליסטים" (ληστής — ביחיד בסמיך, ורק ברבים „ליסטים" במים), „אסתנים" או „איסטנים" (ἀσθενής), „סיקרים" או „סיקריקון" (sicarii), ועוד, נתאזרחו כל־כך בעברית החדשה, עד שנשארו נכסי צאן־ברזל של הלשון העברית ודחו מפניהן את המלות העבריות המקוריות, שבוודאי היו מצויות במקום אחדות מהן (למשל, במקום „ננס"); וכבר נבנה מן „ליסטים" הפועל: „מלסטסים (כך צריך לקרוא במקום „מלסטמים") את הבריות". כל זה מוכיח למדי, שלאחר שאִבדו הכנענים את ההגמוניה המסחרית שלהם אפילו בארצות הסמוכות לצור וצידון, עבר המסחר ביהודה לידי היוונים. אפילו הלל הזקן, הלל הבבלי, שהרבה מפתגמיו נשתמרו בארמית, כשתיקן תקנה לטובת המסחר בארץ־ישראל, קרא לה בשם יווני: „פרוסבול" (προσβολή).

וכשמות־המסחר כך אף שמות־המטבעות. מתחילה הם בעברית: ה„שקל", שטבעו החשמונאים בעקבות המטבע הכנעני־העברי הקדום; ה„מעה", שמתאמת להמטבע היווני (ὀβολός) ושנעשתה במספר־רבים („מעות") שם־נרדף לממון בכלל, — וה„פרוטה", המטבע היותר קטן (לערך חצי־

סאנטים), שמתאים למטבע היווני λεπτόν. ואולם מימי הורדוס ואילך נעשים המטבעות רומיים ויווניים כולם: הדינר, של כסף ושל זהב, denarius ברומית, שדחה מפניו גם את ה„שקל" העברי וגם את ה„זוז" השֵמִי (ואולם, לדעת קצת נקרא כך על שם צורתו של זיאוס, זוס, Zeus, שהיתה חקוקה עליו); הפונדיון (dupondius); האסר או, ליתר באור, האסר האיטלקי (as או, ברומית העתיקה, assarius, ביוונית ἀσσάριον), הטרפעיק (τροπαϊκόν), הקונטרונק (quadrans) [1]).

אמנם, לא תמיד מלים זרות מעידות גם על הדבר, שהן מציינות אותו, שאַף הוא בא מן החוץ. „ההשאלות הללו (מלשון יוונית)—אומר שוואלם— אינן מראות, שהדברים הנסמנים במלות אלו באו ליהודים מן היוונים: הדבר פשוט, שהלשון של המסחר הלאומי נִתְנַמְּרָה (se bigarrait) בניאולוגיסמים, מפני שהלשון המסחרית ביחוד היתה זו של היוונים. כך היה ממש במאה הט"ז, שאז הביאו לנו הפלורֶנטינים, שנדדו ועברו לצרפת, מלים טוסקאניות, שעכשיו נִתְלַאֲמוּ: banqueroute, banque, agio, bilan" [2]). אבל סוף־סוף המון־מלים כזה מוכיח, שההשפעה היוונית היתה חזקה בחיים החיצונים של ארץ־ישראל בכלל ובעולם־המסחר בפרט.

ואולם גם היהודים עסקו במסחר מימי שמעון בן מתתיהו ואילך, ובפרט לאחר שנכבשו כל ערי־החוף לפני אלכסנדר ינאי. שבערים הללו, שקודם לכן היו יווניות גמורות, נתישבו בתקופה שבין אלכסנדר ינאי ובין הורדוס ובניו רבבות אלפי יהודים, — דבר זה יש לראות מתוך העובדה, שבימי המרידה הגדולה, שקדמה לחורבן, נהרגו בקיסריה יותר מן 20,000 יהודים, בבית־שאן — 13,000, באשקלון — 2,500, בעכו — 2,000 וביפו — 8,400. ונהרגו יהודים הרבה גם בסוסית וגדר (מלחמות־היהודים, ב', י"ח, א'—ה' וי'). באותו זמן וקודם לו נזכרו בספרות של התקופה יהודים גם בעזה, אנתידון וגרש. ובכן היו אז יהודים בערי־המסחר המרכזיות של יהודה וגליל ועבר־הירדן, אף־על־פי שיָשבו בתוך היוונים; ובערים הללו ודאי עסקו גם היהודים במסחר לאחר שלמדו אל דרכי היוונים, — ומכאן הקנאה והשנאה הכלכליות, שגרמו לפרעות והריגות, נוסף על השנאה הדתית והגזעית. וכמו־כן יָשבו יהודים בקרב הצורים והצידונים — עם־המסחר בימי־קדם. כי, לפי עדותו של היקאַטאוס (נגד אפיון, א', כ"ב), נתיַשבו יהודים הרבה בפיניקיה

---

[1]) עיין על זה בקצור: S. Krauss, Talmudische Archäologie, II, 355—356, ובאריכות: E. Schürer, Geschichte d. Jüd. Volkes, II⁴, 67—82. ואולם שירר, ובמקצת גם קרויס, מנו בתור יווניות כמה וכמה מלות, שאפשר, הן שֵמִיות ומן הכנענים באו גם להיוונים וגם לישראל, למשל: אויר, מפה (שם סוני, ובכן — שמני לגמרו), קופה, ועוד (על מפה עיין: Quintilianus, Inst. Orat., I, 4, 57).

[2]) עיין: Schwalm, La Vie Privée du peuple Juif, pp. 325—326.

מיד לאחר מיתתו של אלכסנדר מוקדון. בארץ ישבו יהודים בימי שמעון חשמונאי (חשמונאים א׳, ט״ו, כ״ג); והיהודים שבצור וצידון נזכרו בימי־המרידה: יהודי־צור נהרגו ברובם והרבה מהם הושמו בנחושתיים וליהודי־צידון לא נעשתה רעה (מלחמות, ב׳, י״ח, ה׳).

היהודים למדו, איפוא, את דרכי־המסחר משני העמים־הסוחרים היותר מצוינים שבימי־קדם. סחר־פנים היה ביהודה מאז, כמובן. כל יום ששי היו הכפריים מוכרים תבואותיהם ופירותיהם להעירוניים. יום־שוק זה, שנקרא גם יום־הכניסה, היה מתכנס אחר־כך ביום ב׳ וביום ה׳ (השווה תוספתא, בבא מציעא, ג׳, כ׳, אל משנה, מגילה, א׳, א׳—ב׳, וג׳, ו׳). עיקרו היה לשם מסחר, ואך לאחר זמן היו משתמשים בו אף לצרכים אחרים (חתונות, ישיבת בתי־הדינים וקריאת־התורה). שווקים היו בכל עיר ועיירה, ואפילו בכפרים הגדולים, והיו רואים בהם מוסד יהודי קדום; מוסד נכרי וקבוע רק בכרכים הגדולים, שרובם, או רובם הניכר, הם נכרים (עמאוס, אשקלון, עזה, עכו, אנטיפטרים, צור, בית־שאן וקיסריה), היו הירידים. כנראה, מוצא־המלה הוא מן הפועל „ירוד", מפני שרוב ה„ירידים" היו מתחילה בערי־החוף, שהן במורד קרוב אל הים (השוה: „יורדי־הים באניות", ובארמית „נחותי־ימא", להלן). ומזה נתפשטה מלה זו אף על שווקים שלא על חוף הים, כמו „ירידה של בוטנה" [1]). ומדרש מאוחר פונה אל עשיו ואומר לו ביחס אל יעקב: „את[ה] יש לך ירידים (מלת „שווקים" שבאה כאן, הוא ביאור לירידים, ואחר־כך הוכנסה בטעות לתוך הפנים) והוא (יעקב) יש לו שווקים" (ב״ר, פס״ז). בשווקים היו נמצאים למכירה צרכי אוכל־נפש, בגדים ושאר פרי תעשית־הבית של הכפרים, בעוד שבירידים, שהיו קשורים בחגים הנכריים („איד", בסורית „עֵאדָא" חג, ובערבית — „עִיד"; והפירוש „איד" — אסון, אינו אלא מאוחר ואגדי, ואפשר, לשם כך נתחלף בבבלי מע׳ לא׳, בעוד שבירושלמי נשאר „עיד" בע׳), היו השיירות מביאות סחורות־חוץ, מיני בשמים וכל מיני חפָצים של מותרות וגם — עבדים ושפחות.

ומסחר עצום, ודאי, היה מתפתח בירושלים בשלש־רגלים, כשהעולים לרגל היו מגיעים לרבבות, ואפשר, גם—למאות אלפים. אמנם, המספר שבתלמוד (תוספתא, פסחים, ד׳, ג׳, ובבלי, פסחים, ס״ד ע״ב) — „כפלים כיוצאי מצרים", ובכן 1,200,000 של פסחים, שעל כל אחד מהם נמנים עד עשרה אנשים (ובכן 12,000,000!), ואפילו זה של יוסף בן מתתיהו (מלחמות, ו׳, ט׳, ג׳) — 2,700,000 או, כמו שהוא אומר במקום אחר (שם, ב׳, י״ד, ג׳), 3,000,000 — מספרים עצומים אלה מופרזים הם. כבר הוכיח ד. חוולסון, שאפילו אם היו ממלאים את כל ירושלים (ששטחה היה, לפי יוסף בן מתתיהו, ל״ג ריס, קרוב לשני קילומֶטרים ומחצה) בני־אדם מן הקצה אל הקצה, לא היה משתרע עליה

[1]) עיין: S. Klein, MGWJ, 1910, SS. 23—25.

מספר עצום כזה של אוכלוסים [1]. אבל העולים לרגל ודאי היו מרובים מאד ובוודאי היו מגיעים עד 300,000 איש. ופרנסתם של המונים עצומים כאלה ואף קרבנותיהם, ודאי, דרשו מכירות וקניות הרבה. העליה־לרגלים גרמה, איפוא, להתפתחותו של המסחר הפנימי, אבל רבבות היהודים, שהיו באים לירושלים מארצות אחרות, לא רק היו מביאים עמהם הרבה ממון ומוציאים אותו בעיר־הקודש, אלא אף היו מקשרים יחסים של משא־ומתן מסחרי עם תושבי־ירושלים בפרט ועם בני יהודה והגליל בכלל. וכך היתה העליה־לרגלים לא רק גורם לאומי, מדיני ורוחני חשוב, אלא אף גורם כלכלי גדול [2]. ודבר זה קרוב לוודאי, מאחר שכבר הראה הֶרצפלד [3], שעוד בימי בית שני היה המסחר רוֹוֵחַ בין היהודים, שיָשבו בהמונים לא רק בבבל ובמצרים, אלא גם בכנען ובסוריה ובקפריסין, בקו׳ריני, בכוש ובערב, באסיה הקטנה על פני כולה, ואף ביוון, באיטליה כולה, וביחוד ברומי, בספרד (אספמיה), ועוד. כל היהודים הללו עסקו בארצות אלו לא במלאכה ובהרושת־מעשה, שלא הצטיינו בהן מן התושבים העיקריים, אלא בעבודת־האדמה, במקום שהאדמה היתה מוכשרת לכך ביותר (למשל, בבבל), וביחוד במסחר. אי־אפשר הדבר, שלא תהא פעולת־גומלים מסחרית בין יהודי ארץ־ישראל — המטרופולין — ובין יהודי־הגולה — ה„בנות" וה„מושבות" של יהודה וירושלים. תפוצות־ישראל — הגולה הגדולה והרחבה, שהיתה קשורה ביהודה, המטרופולין שלה, והיתה שולחת לירושלים סכומים עצומים — היו מתעשרות על־ידי המסחר. העובדה, שהמלך מתרדת מפונטוס יכול היה לגזול באי קוס, לערך בשנת 70 קודם ספה"נ, 800 ככר, שצברו שם יהודי יוניה וכריה בשביל בית־המקדש (קדמוניות, י"ד, ז', ב', עדותו של אסטראבון), ופלאקוס הרומי — 100 ליטרה של זהב, שצברו יהודי אפמיאה ולודקיה לתכלית זו עצמה (Cicero, Pro Flacco, XXVIII), — עובדה זו בלבד מעידה על עשירותם המופלגת של יהודי־הגולה, שיכלה לבוא רק מן המסחר בלבד או, לכל הפחות, מן המסחר ביהוד. והיא מעידה גם על דבקותם במטרפולין. קל, איפוא, לשער, שאף על ידם היה המסחר בארץ־ישראל מתרחב ומתפשט.

6. סחר־הבִינַיִם בארץ־ישראל צריך היה להיות לא קטן. כי המדינות השונות שלה היו עשירות ביבול ממין אחד ועניות במינים אחרים. השרון ביהודה היה מוכר את יינותיו ואת בהמותיו וקונה לחם; יריחו

---

1) עיין: D. Chwolsohn, Das letzte Passamahl Christi etc., 2 Aufl., Leipzig 1908, SS. 49—54.

2) עיין בפרטות: L. Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Altertums, S. 73.

3) עיין שם, עמ' 194—270, וגם Note 34, עמ' 336—244, בפרטות.

ו ב ק ע ת ־ ג י נ י ס ר היו מוכרות את פירותיהן המצוינים ואף הן קונות לחם; ה ש פ ל ה ביהודה היה לה עודף של יין ושמן, ו ה ג ל י ל — של שמן, תבואות וירקות. ועל־ידי כך היה מתפתח המסחר בין המדינות של ארץ־ישראל מבפנים. אבל היה לה לארץ־ישראל גם ס ח ר ־ ח ו ץ. כבר ראינו למעלה, בתחילת דברינו, שיהודי ארץ־ישראל היו יוצרים יותר מכפי תביעת ההספקה הפנימית והיו מוציאים את עודף־היצירה לחוץ. ההוצאה של ארץ־ישראל לא היתה מועטת. י י ן ־ י ה ו ד ה היה נמכר ב מ צ ר י ם ו ב ס ו ר י ה ועוד בארצות סמוכות ורחוקות. גם ה ש מ ן ו ה ח י ט ה של הגליל היו משובחים והיו נמכרים בשוק העולמי. ואף פ י ר ו ת שונים ו ה מ ו כ ן מהם היו נמכרים בחוץ־לארץ ועד רומי הגיעו. פרי האומנות והחרושת היה נמכר, אמנם, אך בארץ בלבד; אבל אפשר, שהיה מגיע לארצות־חוץ על ידי ה ע ו ל י ם ־ ל ר ג ל.

ואולם אף ה ה ו ב א ה לארץ־ישראל מן החוץ לא היתה פחותה מן ה ה ו צ א ה שלה. הֶ ר צ פ ל ד[1]) השב ומנה עד 240 חפצים של משא־ומתן מסחרי, שהיו להם מהלכים בארץ־ישראל, וביניהם עד 130 חפצי מקח וממכר (ובכן—יותר ממחצה!), שהיו באים מהוץ־לארץ. אפילו אֳכָלִים ומשקים, שארץ־ישראל עשירה בהם, היו מביאים גם מן החוץ. בארץ־ישראל היו מהלכים לכותח ה ב ב ל י, לשֵׁכר ה מ ד י, לחומץ ה א ד ו מ י ולזיתום (מין שֵׁכר) ה מ צ ר י (נזכרו כולם ביחד במשנה, פסחים, פ״ג, מ״א). אף הפול ה מ צ ר י, החרדל ה מ צ ר י והדלעת ה מ צ ר י ת היו מצויים בארץ־ישראל, ואף מיני ד ג י ם מ י ו ב ש י ם ומיני ע ד ש י ם היו מביאים לשם מ מ צ ר י ם. מ ק י ל י ק י ה היו מביאים ג ר י ס י ן („גרים קיליקי״, מעשרות, פ״ה, מ״ה; כלים, י״ז, י״ב; נגעים, ו׳, א׳), מ י ו ו ן — דלעת („דלעת יוונית״, כלאים, פ״א, מ״ה ופ״ב, מ״א; ערלה, פ״ג, מ״ז; אהלות, פ״ה, מ״א), מ ב י ת ו נ י ה — גבינה („גבינה ביתוניקית״ או „גבינת ביתוניקי״ צריך לקרוא במקום „גבינת בית־אונייקי״, משנה, עבודה זרה, פ״ב, מ״ד), מ ס פ ר ד — את ה ד ג ק ו ל י א ס („קוליאס האספנין״, משנה, שבת, פכ״ב, מ״ב; מכשירין, פ״ו, מ״ג), מ ב ע ל ־ ב ֶ ך שבסוריה — את השום („שום בעל־בכי״, מעשרות, פ״ה, מ״ח, — והפירוש: שום, „שהעינים בוכות בשעה שהוא נאכל, לרוב חריפותו״, אינו אלא דרשה), ו מ פ ר ס — את ה א פ ר ס ק י (כלאים, פ״א, מ״ד; מעשרות, פ״א, מ״ב; περσική ביוונית). ואפילו היין, שהיה מצוי כל־כך בארץ־ישראל ומובחר כל־כך במינו, לא דחה מפניו את יינות חוץ־לארץ לגמרם. כך נזכר במשנה י י ן א י ט ל ק י ו י י ן ק י ל י ק י (מקיליקיה), ואפשר — גם י י ן ־ ק פ ר י ס י ן (יותר קרוב, זהו יין מפרי־האביונה, אבל אפשר, שזהו יינו של האי ק י פ ר ו ס). י י ן כ ו ש י נקרא כך בוודאי יותר על שם מראהו השחור מֵעל שם מוצאו מארץ כוש. בזמן מאוחר נזכר גם ה י י ן ה ע מ ו נ י (סנהדרין, ק״ו ע״א).

[1]) בספרו הנז׳, עמ׳ 129—130.

מערָב היו מביאים לארץ־ישראל גמלים וחמורים ועורות, ואף חמור לובי לא היה יקר־המציאות ביהודה. פילים, שן, קופים, טווסים, ועוה, היו מביאים מארצות רחוקות. ארגמן וזכוכית הכניסו מצור, ותכשיטים — מאלכסנדריה של מצרים. וממצרים היו מביאים אף גומא וקלף מעובדים. מקלף היו נעשים מגילות ושטרות וספרים, ומגומא — גם סלים קטנים ונאים („כפיפה מצרית", משנה, סוטה, פ"ב, מ"א) וגם סלים גדולים ופשוטים („כפישה מצרית", טבול־יום, פ"ד, מ"ב; אהלות, פ"ה, מ"ו). על הבגדים, שהיו מובאים ממצרים ומהודו, מקיליקיה ומדאלמציה, כבר דברתי למעלה. וממילֵט היונית היו מביאים אריגים של צמר דקים כמשי („כלי מילת", שבת, ל' ע"ב; כתובות, ק"א ע"ב), שכבר הם משובחים בפיהם של אריסטופאנס (הקוֹמֶדיה „הצפרדעים", V, 544) ופליניוס (Hist. nat., VIII, 73).

התבואות, הפירות והסחורות השונות היו עוברים בפנים־הארץ ממקום למקום על־ידי „חַמֶּרֶת" ו„גַמֶּלֶת" (מלות עבריות מקוריות וקדומות), כלומר, על־ידי שורה של חמורים וגמלים, שהיו מובילים תבואות וסחורות הרבה ביחד, כדי להבטיחן מן השודדים האורבים על הדרכים (משנה, סנהדרין, פ"י, מ"ה). והתבואות והסחורות מן החוץ היו באות לארץ־ישראל, קודם כל, על־ידי ה„שְׁיָרות" (בסורית „שיירתא", בערבית سيارة — „סַיָּארַה"). ודרכי־השיירות, דרכי־המסחר העתיקות, שהיו מוליכות לארץ־ישראל או עוברות דרך בה, מרובות הן וחשובות מאד. דרך אחת היתה מוליכה מערָב הדרומית־מערבית, בהקבלה לים־סוף וללשון־הים של אילת (מכאן — הערך הגדול של עציון־גבר למלכי־יהודה, משלמה עד יהושפט) ומביאה את תוצאותיה של „ערָב המאושרת" ושל כוש לסלע־ערב (פֶּטְרָה), שבעים קילוֹמֶטר דרומית לים־המלח; ולסלע־ערב היתה מוליכה את השיירה גם דרך אחרת — מלשון־הים הפרסית באלכסון דרך ערב, — והשיירה היתה מביאה את תוצאותיהן של בבל והודו. שתי דרכים אלו נגעו בארץ־ישראל אך מעט. ואולם מסלע־ערב היתה מוליכה דרך אחת למצרים, שניה — לעזה, ושלישית—לדמשק דרך החופים המזרחיים של ים־המלח ושל הירדן. דרך־עזה היתה מוליכה לצד־צפון על־יד שפלת־יהודה לירושלים, או — ללוד ושומרון[1], ובעמק־יזרעאל היתה נבלעת בדרך אחרת, שהיתה מוליכה לעכו; ומעכו היתה מוליכה דרך רומית עד אנטיוכיה, בירת־סוריה. ואולם מבבל הוליכה הדרך על־יד נהר־פרת האמצעי אל המדבר הערבי־הסורי עד תדמור. ולאחר שהיתה עוברת שטח לא־גדול מן החוף המזרחי של הירדן־העליון, היתה עוברת את הירדן מדרום לים־

[1]) זוהי, כפי הנראה, „דרך־הים" של ישעיהו, ח', כ"ג, שאף בימי־הבינים נקראה: Via maris. עיין בפרטות: ש. קליין, דרך חוף־הים (כתבי־האוניברסיטה ובית־הספרים בירושלים, כרך א': קדם ויהדות). ירושלים תרפ"ג.

כנרת (ים־גיניסר) או מצפון על־יד „גשר בנות־יעקב", שהוא מימי־הרומיים (על־יד המושבה משמר־הירדן), בגליל העליון, והיתה חוצה את בית־שאן ואת עמק־יזרעאל ומגעת עד הכרמל, אשר „בים־יבוא". ומאבל בית־מעכה (Abila), ממערב לעיר זו, היתה מסתעפת עוד דרך אחת — דרך מיוחדת לדמשק[1]. גם מירושלים היו הרבה דרכים מוליכות לדמשק, חוץ מן הדרכים הפנימיות, שהיו מוליכות לשכם ושומרון, ליפו וחברון[2]. ו„דרך־מצרים" היתה עוברת, מימי הרומיים ואילך, לאורך חופי ים־התיכון מפֵּלוסיון דרך רינוקורורה (נחל־מצרים — ואדי־אל־עריש) ורָפִיחַ עד עזה, ומשם היתה עוברת דרך אשקלון, יבנה, יפו וקיסריה ומגעת עד צור (מלחמות, ד', י"א, ה'). דרכים אלו של יבשה היו מביאות לארץ־ישראל בכלל ולירושלים בפרט את כל תבואות אסיה ואפריקה, מ„הודו ועד כוש" ממש.

וחוץ מעל־ידי שיירות בדרכי־היבשה היו סחורות חוץ־לארץ באות לארץ־ישראל דרך הים: ה„מְפָרֵש" (בים) בא בתלמוד ביחד עם ה„יוצא בשיירא" (גיטין, ס"ה, ע"ב). „מדינות־הים" הוא בטוי עברי קדום. חוץ מן הספינות היו גם אלפות (כך בסורית, ובאשורית אֶלְפֶּ—ספינה), בדרך כלל—ספינות יותר קטנות, ארבות — מין סירה גדולה להובלת תבואות (ועד היום נקרא מין סירה גדולה של קרשים בשם арба ברוסית, ובוודאי בא שם זה לרוסית מטורקית־טאטארית, ולטאטארית — דרך הלשון הערבית מן הסורית), דוגית (ובבבל נקראה ביצית), שכנראה, שימשה מתחלה לדיוג בלבד („סירה־דוגה" במקרא), ולסוף, עריבה — מין סירה קטנה ושטוחה, שהיו מובילים בה תבואה על פני הירדן („עריבת־הירדן", ירושלמי, שבת, פ"ד, ה"ז), מעין périssoire בצרפתית או душегубка ברוסית. הספָּנים היו לא מועטים בין היהודים בימי בית שני ונחשבו ל„צדיקים" ו„חסידים", לעומת החַמָּרים והגַמָּלים, שנחשבו כולם או רובם לרשעים (השוה תוספתא, שבועות, ו', כ"ו; שם, קידושין, ד', י"ח, ובבלי, נידה, י"ד ראש ע"א, לעומת משנה, קידושין, פ"ד, מ"ד). המלות העבריות (זולת הארמיות והיווניות) המרובות, שמְשַמשות להוראת חלקי־הספינה וצרכי השיוט[3], מוכיחות למדי, שהיהודים הרבו לעסוק בסחר־הים. ואמנם, הם היו עוברים בספינות את הים־התיכון, את ים־המלח, את הכנרת, ואפילו את הירדן הקשה לשיוט מפני עקוליו המרובים וזרמתו המהירה. יוסף בן מתתיהו מזכיר 230 ספינות בעלות ארבעה משוטות במגדל(־נונייא, טריכיאה) על־יד ים־כנרת (מלחמות, ב', כ"א, ה'); ובוודאי

[1] עיין על כל זה: Herzfeld, Handelsgeschichte, SS. 22—23, 141—142; Krauss, Talm. Archäol., II, 327; Buhl, Die Sozialen Verhältnisse d. Israeliten, SS. 7—8.

[2] Herzfeld, SS. 46—47; Krauss, S. 142.

[3] נאספו כולן בספרו הנז' של Krauss, II, 833—349.

שימשו לא רק לדיוג, אלא גם לשיוט תבואות וסחורות. ובמצרים היו היהודים משגיחים על סחר הנילוס וים־הסוף וחוכרים את המכס של היאור והים (נגד אפיון, ב׳, ה׳); והערבארכוס (או האלאבארכוס), שנהשב בטעות לראש הקהלה היהודית האלכסנדרונית המפוארת, היה בעיקרו גובה מכס־הנהרות. שהיהודים עסקו בספנות אף לאחר החורבן — דבר זה נראה מספור מעניין זה של הפילוסוף הניאו־אפלטוני, המליץ והמשורר היווני סו׳נֶזיוס (לערך 375—412 לספה״נ), שבשנת 401 התנצר ובשנת 410 נעשה ההגמון הנוצרי של עכו (Synesius, Epistolae, IV, 9—20). הוא נסע מפוסידיון לקו׳ריני בספינה, שבעלה היה היהודי אמאראנטים. לספינה זו היו 12 ספנים, רובם יהודים, „נוכלים, שבקשו את נפש היוונים לספותה“. בספינה היו 50 נוסעים, בהם נשים וילדים. ביום הששי, ערב־שבת, קמה רוח־סערה. וכשבא ליל־השבת עזב השייט היהודי את המשוט, כדי שלא יחלל את השבת. הנוסעים התחננו לו, שלא יעשה כך; אך הוא לא שם לב לתחינות וקרא בכתבי־הקודש בקול רם „כמַכבי אמתי ושומר־תורה“. והוא שב אל המשוט רק בחצי־הלילה, כשנתגברה הסערה והיתה סכנת־נפשות בדבר. הוא נהג, איפוא, על־פי התלמוד (יומא, פ״ה, ע״א וע״ב), שאף „פקוח־נפש דוחה שבת“ [1].

סחר־הים של היהודים בארץ־ישראל היה יוצא מערי־החוף, יפו, קיסריה, אשקלון, עכו ואנתידון, ומחוז־חפצם של „יורדי־הים“ או „מְפָרשי־הים“ (ירושלמי, שבת, ראש פ״ב, ובבלי, שבת, כ׳ ע״ב. בארמית: „נחותי ימא“; והשווה למעלה: „המפרש והיוצא בשיירא“) בין הסוחרים היהודים היתה רומי (התנות־בינַים היו לאלה ברינדיסיון ודיקיארכיה־פוטיאולי) וקיליקיה (ביחוד אי־טארסוס), ואף לגליה ואספמיה (היספניה־ספרד) היו מגיעים בספינות [2].

וחשוב כל־כך היה המסחר לאומה עוד בפני הבית, עד שבתפילתו של הכהן הגדול ביום־הכפורים אנו מוצאים: „יהי רצון מלפניך, ה׳ אלהינו ואלהי אבותינו, שתהא השנה הזאת שנת זול, שנת שובע, שנת משא־ומתן“ (ירושלמי, יומא, פ״ה, ה״ג). ולא עוד, אלא שבסופה של תפלה זו היה אומר: „ואל תפנה לתפילת יוצאי־דרכים“ (ירושלמי, יומא, שם, שם), או בנוסח אחר: „ואל תכנס (נ״א יכנסו) לפניך תפילת (נ״א תפילות) עוברי־דרכים“ (יומא, נ״ג ע״ב; תענית, כ״ד, סוף ע״ב). כלומר: יהי רצון, שיהא גשם על הארץ, אף־על־פי שרוב הסוחרים, „יוצאי־הדרכים“ לשם מסחר (יותר מוטעם מ„עוברי־דרכים“ שבבבלי), חוששים לו, שמא יעכב את נסיעותיהם המסחריות. שהרי קשה לחשוב, שהכהן־הגדול דאג לעוברי־דרכים סתם, שרוצים באויר יפה, ועל־כן

[1] עיין: N. Slousch, Les Hébréo-Phéniciens et les Juives-Berbères, II, ch. V.

[2] עיין: Krauss, II, 344.

הם הוששים מפני הגשם. בוודאי היו מביאים רוב סחורות־חוץ יוונים וכנענים מְיוּוָנִים; אבל גם היהודים, יהודי ארץ־ישראל, ועוד יותר—יהודי־הגולה, כבר היו עוסקים אז בסחורות של „מדינות־הים". כי, בהפך מדעתו של קרויס[1], כבר היה מימי אלכסנדר ינאי ואילך גם בישראל לא רק „תגרים („תגרי־ירושלים", „תגרי־לוד"), אלא גם סוחרים גדולים וראויים לשם זה.

7. את התבואות, הפירות והסחורות היו אוצרים באוצרות ומוכרים בשווקים; ורגיל הוא הבטוי: „מעטרים את השווקים בפירות" (ביצה, ה' ע"א; ראש השנה, ל"ה ע"ב; מועד קטן, י"ג ע"ב), כלומר, מסדרים כעין תערוכה של פירות בחנויות של השווקים או על גבי תריסים בתוכם. את כל אלה היו מוכרים בירידים, אבל גם בחנויות, — מלה עברית טהורה, שכבר הזכרתיה. בתנ"ך ובתלמוד נזכרו: חנות של נחתומים, חנות של צַבָּעִין, חנות של פשתן („חנותא דכיתנא"), חנותו של בַּשָּׂם, שוק (חוץ) האופים, שוק־האורגים, שוק־הנפחים, שוק־הזגגים, שוק־הנגרים, שוק של צמרים, ועוד[2]. וכבר הבאתי למעלה, שיוסף בן מתתיהו מונה בעיר החדשה, בצפונה של ירושלים, לא רק שווקים מיוחדים לצמרים, נפחים ונגרים, אלא גם חנויות של סוחרי בד ובגדים (מלחמות, ה', ח', א'). ובעיר עמאוס, בשפלת־יהודה, היה שוק („אטלים", עיין למטה) של בהמות, שהרי שם „לקחו רבן גמליאל ור' יהושע בהמה למשתה בנו של רבן גמליאל" (משנה, כריתות, פ"ג, מ"ז; חולין, צ"א ע"ב).

הממונה על השוק היה „בעל־השוק" בעברית (בכתבות הכנעניות „רב־שוקי") וביוונית — „אגרונימוס" (ירושלמי, דמאי, פ"ב, ה"א) — ἀγορανόμος. „בעל־שוק" או „אגוראנומוס" כזה כבר נזכר בהיסטוריה שלפני מרד־החשמונאים (חשמונאים ב', ג', ד'); וזמן מועט לאחר מיתתו של הורדוס אנו מוצאים את אגריפס נכדו (מי שעתיד להיות המלך אגריפס הראשון) אגוראנומוס בשוק־טבריה (קדמוניות, י"ח, ו', ב'). היו גם שַׁמָּאִים של הסחורה וגם „משער בשוק" (ב"ר, פצ"ט), שבוודאי היה קובע את השער של הסחורות בשוק. במקולין (macellum) היו קונים בשר, ובעטליז (אטליז, קטליז — κατάλυσις — שוק־עראי של השיירות — היו קונים, חוץ מבשר, גם בהמות ויין, ועוד. לחם („פת") היו קונים מן ה„נחתומר" ואף מן ה„פלטר" (מלה יוונית שכבר הזכרתיה); וב„פלטר" היו מוכרים גם ירקות. בשוק היו „קְבָעִים"„תריסים" (מה שהגרמנים קוראים Stand והרוסים Лотокъ). שורה של חנויות היתה גם בסטיו (ביוונית στοά) — אולם של עמודים, שהיה שייך לעיר ומפתיים בכפה, ששם היו בתי־המסחר ו„בתי־המחיה" („שווקים ובית־המחיה", ספרי, במדבר, קנ"ט, הוצאת מא"ש, ס' ע"ב, הוצאת הורוויץ, עמ'

[1]) עיין: Krauss, II, 352, 355.

[2]) עיין: Krauss, II, 366.

215). וזהו מה שקוראים בגרמנית Markthallen, בצרפתית depôt וברוסית Крытые Рынки. „כפה" כזו היתה, למשל, באנטיפטרים (תוספתא, דמאי, א', י"א); ובירושלים היתה — אמנם, לפי עדות מאוחרת (ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוחאי, איכה רבתי, עה"כ: ספקו עליך; פסיקתא רבתי, פט"א, הוצאת מא"ש, קע"ג ע"א), אף „כפת־החשבונות", ששם היו הסוחרים מחשבים את חשבונותיהם וקוצבים שער לסחורותיהם, ובכן — מעין בורסה של עכשיו. לצרכי־המסחר שימשה גם הבסיליקי („שלש בסילקאות הן: של מלכים של מרחצאות ושל אוצרות", עבודה זרה, ט"ז ע"ב). לפחות, יודעים אנו, שבאשקלון היו הבסילקאות משמשות לממכר־חיטה (תוספתא, אהילות, י"ח, י"ח). באלכסנדריה של מצרים היתה ה„בסיליקי הגדולה" (שבטעות נחשבה קודם לקריוס לבית־כנסת) כעין פסז ובורסה לבעלי־מלאכה שונים מישראל, שבוודאי לא רק היו עובדים שם במלאכות שונות, אלא גם מוכרים שם את פרי־מלאכתם, כמו שהדבר נוהג בארץ־הקדם עד היום [1]. ולעיירות, ואף לכפרים, היו הרוכלים מביאים מן הערים הגדולות מיני סחורות בסלים על כתפם, כמו בימינו, ו„רוכלים המחזרים בעיירות" הוא תואר מתמיד בתלמוד (מעשרות, פ"ב, מ"ג). אבל מפליא הוא, שכבר אנו מוצאים במשנה „מוכרי כסות", שנושאים עמהם את הבגדים למכירה ו„מפשילין" אותם „במקל לאחוריהם" (כלאים, פ"ט, מ"ה; שבת, כ"ט ע"ב; פסחים, כ"ו ע"ב).

בעד הסחורות היו משלמים מכס של הוצאה והובאה — מכס של פנים ומכס של גבול. הרומיים היו קוראים למכס vectigalia, כדי להבדילו מן המס — tributum, והיו מוסרים את גבית המכס ל„גבאים" (גובים), „בַלָשים" (בודקים ומחפשים אחר מבריחי־המכס) ו„מוכסים", שהיו חוכרים את המכס מן הממשלה או חוכרים אותה מן החוכרים. המכס היה מרובה וקשה עוד בימי הפרסיים: אז היו נוטלים מן היהודים „מנדה" — „מַנְדָתָּ" באשורית — „מדת־המלך", „בלו" — „בְּלְתָּ" — באשורית — כנראה, מס צרכי אוכל־נפש, ו„הֲלָךְ" — כנראה, מס־הדרכים („אַלְכָּ" — הליך באשורית) [2]. בימי הסיליקיים היו היהודים משלמים מס־הגולגולת, מס־המלח, מס־הכלילים (לדעתי לא מס בעד זֵרים ועטרות למלך, אלא בעד „עטרות חתן וכלה"), מס־הקרקע, מס־הבהמות ומס של פירות־האילן (חשמונאים, א', י', כ"ח—ל"ג, י"א, ל"ד—ל"ו). מה היו המסים והמכס של החשמונאים — אין אנו יודעים בבירור; אבל קרוב לוודאי, שהם השאירו לעצמם כל מיני מכס, שהיו באים תחילה לידם של הסיליקיים, אבל הפחיתו את המסים הישרים על הנמכר בשוק. אילמלא

---

[1]) סוכה, נ"א ע"ב; ירושלמי, שם, ראש פ"ה; ועיין: ש. קרויס, הבסילקי בתלמוד („השלח", כרך ל"ט, עמ' 7—16).

[2]) עיין: יוסף קלוזנר, היסטוריה ישראלית, I, 138; ואולם לדעתו של פראנטס בוהל (בספרו: Die Sozialen Verhältnisse, SS. 119, Anm. 2), „הלך" הוא מכס על סחורות ההובאה וההוצאה, ו„מנדה" ו„בלו" הם מסים של כסף ושל דברים בעין (Naturalia).

כן, לא היה העם מסור להם כל־כך ונלחם את מלחמותיהם בעקשנות ובגבורה במשך ארבעים שנה, מימי כבוש־פומפיוס עד ימי־הורדוס, ושומר להם אֵמון עד ימי אגריפס הראשון ועד בכלל. לא כן הורדוס. מיד אחר מיתתו אנו רואים את העם דורש לבטל את ה„מס השנתי" ואת ה„מסים", שהיו „נוטלים בלא חמלה מכל הנקנה והנמכר בשוק" (קדמוניות, י״ז, ח׳, ד׳). ואולם על הפוליטיקה הכלכלית של הורדוס עוד אדבר להלן. המכס והמסים, שהיו נוטלים נציבי־רומי, היו מרובים וקשים: מס־המים, מס־הערים, מס צרכי אוכל־נפש (בשר, מלח, ועוד), מכסי הדרכים. ביחוד היו קשים מכסי־הגבול: כל עיר ועיר היתה גבול לעצמה. פליניוס מעיד, ש„כמעט בכל תחנות של יבשה או של ים היו גובים איזה מכס" (עיין: Hist. nat., XII, 65), באופן שהסחורות היו נמכרות בשוק הרומי פי מאה מכפי שֶׁוָיָן במקום־מוצאן אי במקום־עִבּוּדן. בתי־מכס אימפריאליים (כלומר, קבועים על־ידי השלטון הכללי של מלכות־רומי) היו בתשע או בעשר מדינות, וביניהן—במדינת־אסיה, שלתוכה נכנסה גם ארץ־ישראל. במדינת־אסיה היה המכס הרשמי אך 2½ אחוזים משויה של הסחורה. ואולם המוכסים הישרים והמעוקפים (החוכרים מן המוכסים) היו מוצצים את לשדו של העם ומתמלאים מחורבנו. ועל־כן היו שנואים על העם ועל מנהיגיו במדה שאין למעלה ממנה. כל שנאתם ל„אדום־רומי", אפשר, נובעת משנאתם למוכסים אלה, שהיו בעיני העם וחכמיו ההגשמה של השלטון ה„קיסרי" החמסני. בתלמוד ובמדרש בא „מוכס" ביחד עם „ליסטים" (ספרא, ויקרא, קדושים, פ״י, הוצאת וויס, צ״א ע״ב; שבועות, ל״ט ע״א), „מוכסין" ביחד עם „גזלנים" ו„חמסנים" (תוספתא, סנהדרין, ה׳, ה׳), ו„גבאים" באו ביחד עם „גנבים" (משנה, חגיגה, פ״ג, מ״ו; תוספתא, טה־ות, ח׳, ה׳). „הָרְגים וְחָרָמים ומוכסין" באים זה בצד זה (משנה, נדרים, פ״ג, מ״ד; ירושלמי, שם, פ״ג, ה״ה; בבא קמא, קי״ג ע״א), מוכסים פסולים לעדות (סנהדרין, כ״ה ע״ב), ואין נוטלים צדקה מתיבת־המוכסים, אף אין פורטים מעות מתוכה משום גזל [1]. ואף באיוונגליון נזכרו תמיד ה„מוכסים והפושעים" ביחד (מתיא, ט׳, י׳ וי״א; מארקוס, ב׳, ט״ו וט״ז; לוקאס, ה׳, ל׳). ועד היום אומרים ברוסית мытарства (הרפתקאות, עינויים) מן мытарь (מוכס). ואמנם, הם היו גורמים עינויים לבעלי הסחורות, שהיו עוברות דרך בתי־המכס. כדי שהללו לא „יבריחו עצמם מן המכס" (פסחים, קי״ב ע״ב; בבא קמא, קי״ג ע״א) או „יגנבו המכס" (כלאים, פ״ט, מ״ב — הוחסר בהוצאותינו על־ידי הצֶנזורה) על־ידי הבלעת הסחורות הטעונות מכס בין הסחורות, שאין דין־מכס חל עליהן,—היו להמוכסים ומשמשיהם „מקל של בַלָשים", שבו היו מבררים את הסחורות, נוברים ומחטטים

[1]) משנה, בבא קמא, פ״י, מ״א. רשימה של כמעט כל המאמרים על המוכסים והגבאים במשנה, תוספתא, ברייתא ומדרש עיין: A. Büchler, Der galiläische Am-Haaretz des zweiten Jahrhunderts. Wien, 1906, S. 8, Anm. 2; S. 177, Anm. 3, SS. 185—190. אבל הוא מאחר את השנאה להמוכסים עד המאה השניה לספה״נ, שלא בצדק.

בתיבות ובודקים את הסלים ואת החבילות עד מקום שידם מגעת (כלים, פט"ו, מ"ד). לסימן, שכבר נגבה המכס (ביחוד כשהיה צורך לבעל־הסחורה לעבור את הנהר), היו המוכסים עושים „קשר של מוכסין" (משנה, שבת, פ"ח, מ"ב; תוספתא, שם, ח', י"א). את דמי המכס היו המוכסים משלשלים לתוך „תיבת־המוכסין" (משנה, בבא קמא, פ"י, מ"א). — לשם גביית המכס או לשם בדיקה, אם נשתלם כהוגן, היתה באה לפעמים „בַּלֶּשֶׁת" שלמה (משנה, עבודה זרה, פ"ה, מ"ז; שבת, קמ"ה ע"ב; ביצה, כ"א ע"א), שהיתה סיעה של מרגלים בכלל. ודבר זה השניא את שלטון הזרוע, „מלכות־הזדון", על העם עוד יותר[1].

על־ידי המסחר, כעל־ידי האחוזות הגדולות, שנתהוו מעט־מעט מתוך נטילת האחוזות הקטנות בחובותיהם של האכרים הזעירים, נתרבו העשירים בארץ־ישראל, וביחוד ביהודה. מספר העשירים, שהורדוס האשימם במרידה והחרים את רכושם, עלה לעשרות (קדמוניות, ט"ו, א', ב', ועוד). „יקירי־ירושלים" (משנה, יומא, פ"ו, מ"ג; סוכה, ל"ז ע"א) ו„נשים יקרות שבירושלים" (סנהדרין, מ"ג ע"א) — הם לא רק חשובים ונדיבים, אלא גם עשירים. כלבא שבוע, נקדימון בן גוריון, בן־ציצית הַכַּסָּף[2], אלעזר חרסום ומרתא בת בייתוס ידועים בתלמוד בעשירותם המופלגת, שמגעת לידי אגדיות[3]. בני ירושלים הם „אנשי־שחץ" (שבת, ס"ב ע"ב) — רודפי תענוגות, מתהדרים בדבורם ומתגדרים במותרותיהם, כהעשירים בכל הזמנים ובכל הארצות. ביחוד רבו העשירים בתוך הכהנים: „רוב כהנים עשירים הם" (ספרי, דברים, שנ"ב, הוצאת מא"ש, קמ"ה ע"א); „שהצית גדולה היתה בבני כהנים גדולים" (ירושלמי, שקלים, פ"ד, ה"ג); „שהצנים היו והיו אומרים: איזו אשה הוגנת לנו' וכו'[4]. בזמן מאוחר יודע התלמוד גם „בעלי־כיסין"[5]. ולעומת זה מרובים בארץ־ישראל מחוסרי־הקרקע ומחוסרי־העבודה וחסרי־הכל, ה„לקוטות" ו„הפועלים הבטלים", שהחלשים שבהם נעשים „עניים מחזרים על הפתחים" וממלאים את כל חוצות הערים והכפרים בקבצנותם, והעזים שבהם נעשים המסנים ו„סיקריקין" וגם מורדים, שממלאים את המערות ואת המדבריות ואת ההרים ונקיקיהם[6]. אלה ואלה מבקשים

[1]) עיין בפרטות: M. Rostowzew, Geschichte der Staatspacht in der römischen Kaiserzeit. Philologus, Suppl. IX.

[2]) כך יותר נכון לקרא במקום „הכסת" שבבבלי (גיטין, נ"ו ע"א). עיין מה שכתב על זה: J. N. Epstein, Monatsschrift, 1919, SS. 262—263.

[3]) על עשירי ירושלים סמוך לחרבן ומיד אחריו עיין: Büchler, The Econ. Cond., pp. 34—41.

[4]) תנחומא, אחרי מות, ז', הוצאת בובר, דף ל"ב. ועיין גם־כן ירושלמי, ביכורים, פ"א, ה"ה, ששם הנוסח יותר נכון מזה של בבלי קידושין, ע"ח ע"ב (בלא „ומיום שחרב בית־המקדש").

[5]) מנחות, ס"ז, סוף ע"א. עיין רש"י. ועיין S. Krauss במאמרו על מלת „מכלי", A. Schwarz-Festschrift, S. 283.

[6]) בדבר רוצחים וחססנים מישראל מיד אחר החורבן עיין: Büchler, עמ' 55, 56, וסוף הערה 5 לעמ' 56—57.

גאולה מֵעֳנים ומחסורים; אלא שאלה מבקשים אותה בדרך תפילה ותשובה ומתוך הכנעה לרצון־האלהים — ומגיעים לידי תנועות משיחיות רוחניות וליֵדי חומרות בקיום־המצוות ופרישות וסיגופים, וחלק מהם — אף לידי הגאולה המסתורית, „לא מעולם זה", של הנצרות; והללו מבקשים את הגאולה בדרך טבעית, מדינית וחברותית, וקוראים למרידה ברומי ולמהפכה סוציאלית עם כל תוצאותיהן — הרג ושוד ביחס אל המעמד האמיד והמיוחס, שהמעמד המנוצל והדל רואה בו את אויבו המדיני, החברותי והלאומי כאחד.

8. וכך אנו רואים בסוף בית שני את עם־ישראל וכבר יש בתוכו בעלי־אחוזות גדולים, שמצטרכים לפועלים ועבדים ושכירים, שמַלווים כספים לאכרים העניים באפותיקי של אחוזותיהם הקטנות ויורדים לנכסיהם של אלה בהובותיהם—ואחוזותיהם הולכות וגדֵלות; אכרים בעלי־אחוזות זעירים ובינונים, שעובדים את אדמתם בידיהם ובידי נשיהם ובניהם והם הרוב המכריע בארץ, — ואף אכרים אמידים במספר מסוים, שאף הם עובדים את אדמתם בעצמם ובבני־משפחותיהם, אבל ביחד עם זה הם שוכרים גם פועלים. חוץ מזה, כבר יש בתוכו מעמד שלם של בעלי־מלאכה, שעוסקים באומנויות מרובות ושונות, וברובם המכריע הם נהנים מיגיע־כפיהם בלבד ואך למוּעָטָם יש גם פועלים והניכים („שוליות"). ויש גם מעמד של שכירים ופועלים, שמסייעים לעובדי־האדמה ולבעלי־המלאכה, וברובם אין מצבם רע בהשתוות אל מצבם במדינות אחרות באותו זמן, אבל יש בהם גם „פועלים בטלים" ו„לקוטות". ויש בתוכו גם עבדים עבריים, שדינם ומצבם כמעט כדין השכירים ומצבם, ועבדים כנעניים, שמצבם רע הרבה יותר ודינם כמעט כדין־הבהמה, אלא שאֵלה ואלה אינם מרובים כל־כך במספרם בין יהודי־ארץ־ישראל. ואף אכרים־למחצה יש בארץ־ישראל בצורת קבלנים (קַבָּלים), אריסים, חוכרים ושוכרים, שמקצתם עובדים כשרים ומקצתם סוחרים־ספסרים. ועל כל אלה נוסף מעמד של סוחרים ותגרים ורוכלים והֶנוונים, שהם נופלים במספרם הרבה מן האכרים הזעירים ומן האומנים, אבל מרובים הם מבעלי־האחוזות הגדולים. ביניהם יש גם שולחנים (באנקירים) עשירים, שכבר יש להם עסק לא בדינר בלבד, אלא גם בככר (לערך 9,448 פראנק), כלומר, בסכומים הגונים מאד לפי אותו זמן, שחוץ ממה שהם עוסקים בחלפנות של המטבעות השונים והמשונים שבארץ ובחוץ־לארץ הם אף מלווים ברבית ובמשכונות להאכר הזעיר והבינוני, לההנווני והסיטון ואף לבעל־השיירה [1]. הצורך ב„פרוזבול", שתקן הלל הזקן, מוכיח למדי, שהמסחר פרץ בארץ. אדמת ארץ־ישראל נותנת תבואות ופירות לרוב, והם נמכרים

[1]) על הבאנקירים (החלפנים והשלחנים) בימי בית שני עיין בפרטות: R. P. Schwalm, La vie privée du peuple Juif etc., pp. 376—408.

בארץ ובחוץ־לארץ; ואף הרבה ממלאכת־ידם של האומנים בא אל השוק הפנימי ומועטם — אף אל השוק החיצוני, על־ידי העולים לרגל. והארץ יושבת לחוף־יַמים ויש לה נ מ ל י ם לא־מעט, והיא מכנסת הרבה מן החוץ, לא פחות ממה שהיא מוציאה לחוץ, והרבה דברים של מותרות נמכרים בה. וכבר יש בה, בארץ־ישראל, עשירות ידועה, אם לא מופלגת; אבל הפרוליטאריאט שבה אינו מרובה ואינו מסוכן כל־כך. מארץ פרימיטיבית ביצירתה ובצרכיה הכלכליים היא הולכת ונעשית ארץ של רְוָחה ידועה ושל אומנות ומסחר מפותחים פחות או יותר. ואילו היתה התפתחותה הכלכלית הולכת בהדרגה והמסים והתביעות הפינאנסיות של השלטון לא היו מתרבים בפעם אחת, אפשר שהיתה ארץ־ישראל נעשית מעט־מעט אחת מן הארצות היותר ברוכות במובן הכלכלי וההכרותי, ועל־ידי כך—גם מן היותר פורחות אף במובן הרוחני. בא ה ו ר ד ו ס והעביר את הדרך על ההתפתחות המודרגת.

הפוליטיקה הכלכלית שלו רצתה לתפוס מרובה ב פ ע ם א ח ת — ולא עלה בידה אף המועט, שהשיגו החשמונאים מעט־מעט.

---

§ 8. הפוליטיקה הכלכלית של הורדוס.

אֶ ר נ ס ט רֶ נ אַ ן קרא ל ה ו ר ד ו ס: „שלמה חדש". ואמנם, ביחד עם שינויים עצומים, יש גם דמיון ידוע בין מלכות־שלמה ובין מלכות־הורדוס. אף הורדוס, כשלמה בשעתו, רצה להוציא את ישראל מקרן־זוית קטנה ומבודלת אל העולם הגדול של זמנו — אל רחבי המלכות־בכפה של ר ו מ י ואל מכמני תרבות־העולם של יוון. וכשלמה רצה הורדוס אף הוא לעשות דבר זה על־ידי הרחבת המסחר בארצו, הנהגת חיים עשירים ומרווחים, סבלנות לפולחנים זרים, רבוי־נשים ובנינים מפוארים. אבל סוף־סוף כמלכות־שלמה כך היתה אף מלכותו של הורדוס נהדרת כלפי חוץ ו־קָבה מתוכה. כמלכות־שלמה נראתה אף היא עשירה ותקיפה בעיני הזרים, אבל העם בהמוניו — נתיניו של הורדוס — נלאה לשאת את עול־המסים ואת המשטר הקשה ומאס בשינויים המרובים ממטבע, שטבעה המסורת ההיסטורית של האומה. וכבימי מלכות־שלמה היו הממלכות ה ק ט נ ו ת שבסביבה נכנעות ליהודה או יראות מפניה, ואולם הממלכות ה ג ד ו ל ו ת—מצרים של ש י ש ק ורומי של א ב ג ו ס ט ו ס—היו מתיחסות ברצון אל מלך ישראל ויהודה ונותנות לו הירות של הנהגה כל עוד היה „נאמן בבריתן", כלומר, נשמע להן; באופן שכל התפארת וכל השלטון היו אך למראית־עין. והעם היה מרגיש בזה וידע להעריך את התפארת ואת העשירות ואת ההצלחה בחצר המלך הגדול או הקיסר כערכָּן הפחות למדי. כאילו חִקה הורדוס את שלמה מדעת: כמותו נשא נפשו ל ב נ י נ י ם מ פ ו א ר י ם וכמותו בנה את ב י ת ־ ה מ ק ד ש. ואפילו ב ר ב ו י ־ נ ש י ם היה הורדוס דומה לשלמה במקצת. וגורלה המדיני של ארץ־ישראל לאחר שמת הורדוס

דומה הרבה לגורלה של זו לאחר מיתתו של שלמה[1]. אבל ביחוד דומים היו בפוליטיקה הכלכלית שלהם.

כבר נתברר למעלה, ששָׁלֹש שאיפות עיקריות היו לו להורדוס בעולמו: השלטון, הפרסום והתאוה. שליש אלו הן שגרמו לו, שיבקש קרבת ה,עולם הגדול' בעל שני הפנים של אז: העולם הרומי, שהיה יכול לתת לו שלטון, והעולם היווני, שהיה יכול לתת לו שם־תפארת וספוק לכל תאוותיו. הרומיים היו אנשי־מלחמה, היוונים — אנשי־מסחר. ומאחר שלעשות מלחמות ולהצטיין על־ידי נצחונות ולהתעשר על־ידי השלל והביזה לא היו הרומיים ,אוהביו' נותנים לו, לא נשאר לו אלא להצטיין ולהתעשר על־ידי המסחר, שהוא אך הוא יכול היה להמציא לו אמצעים חמריים גדולים לבנינים מפוארים ולספוק־תאוותיו.

אף בפוליטיקה המסחרית שלו, כמו בכמה ענינים מדיניים, ואפילו ביִוּוּן של מוסרי־השלטון, יָצא מתחילה בעקבות־החשמונאים. הורקנוס השני (ובוודאי עוד יוחנן הורקנוס הראשון ואלכסנדר ינאי לפניו) היה גובה מכס מסחורות פנים וחוץ; ובפירוש נזכרו ביניהן הסחורות המובאות דרך הנמל יפו. ומיד אחר מיתתו של הורדוס אנו רואים את העם דורש בחזקה, שיבטלו את המכס, שהיו גובים בימיו של הורדוס ,בלא חמלה" מ,כל מה שהיה נמכר ונקנה בשוק" (קדמוניות, י"ז, ח', ד'). ובכן—מכס כפול ומכופל. זהו המכס הפנימי. וחוץ מזה דרש העם באותו מעמד, שיבטלו גם את ה,מסים השנתיים", — כפי הנראה, מס־הגולגולת, שהיה נגבה בימי הורדוס בכל שנה ושנה ושאין לו ענין למסחר. בימי אגריפס הראשון היה עוד מס אחד, ,מס־הבתים' (קדמוניות, י"ט, ו', ג'); וודאי כבר היה עוד בימי־הורדוס. וזולת למכס על הסחורות הנמכרות והנקנות בפנים הארץ, דאג הורדוס למכסי־הגבולים. שהורדוס המשיך את הפוליטיקה הַיַּמִּית של החשמונאים—נראה ממטבעותיו, שאף עליהן באו ספינות נַעֲגָנִים, כעל המטבעות של בית־חשמונאי, — רמז לסחר־הים[2]. יוסף בן מתתיהו מטעים על־פי ניקולוים מדמשק, שבנין קיסריה לא בא אלא כדי שיהא לארץ־ישראל נמל יותר טוב ויותר מרכזי מזה של יפו ושל דאר (קדמוניות, ט"ו, ט', ו'). ואמנם, הנמל הנפלא של קיסריה, שנקרא בשם ,סבַסטוס' ויוסף בן מתתיהו הרבה להללו, נעשה מרכז לסחר ארץ־ישראל ותפס מקום חשוב בחיים הכלכליים כבחיים המדיניים של האומה. כל סחורות חוץ־לארץ, שהיו מובאות לארץ־ישראל, היו עוברות דרכו, וכל סחורות ארץ־ישראל, שהיו נשלחות לחוץ־לארץ, היו יוצאות ממנו. הוא עשה את קיסריה צרה ומִתְחָרִית לערי־החוף דאר, עכו ואשקלון, שלא משל עליהן, ואף

[1]) עיין: יוסף קלוזנר, ישו הנוצרי, ירושלים תרפ"ב, עמ' 154—155.

[2]) עיין: ש. רפאלי, מטבעות היהודים. ירושלים תרע"ג, ע' צ"ה — ק"א, ולוח י"א, ציורים ס"א—ס"ז.

לצור, צידון וארְוָד הכנעניות[1]. וההכנסות של עיר־חוף זו היו עצומות. אבל היו להורדוס הכנסות הגונות אף מן המכסים של שאר שלש ערי־החוף, שהיה שליט עליהן: מיפו, אנתידון ועזה, ביחוד מן העיר הראשונה והאחרונה.

מאחר שסחר־החוץ היה מרובה ומפותח בארץ־ישראל, כמו שראינו, יכול היה הורדוס למצוא במכסי־הסחורות הבאות מ„מדינות־הים" מעיין לא־אכזב להוצאותיו המרובות. והוא השתדל לפַתח את המסחר לא רק בערי־ממשלתו, אלא אף בערים אחרות, שנתיניו היו להם משא־ומתן עמהן. בזה אני מבאר במדה הגונה את טובותיו המרובות, שעשה להערים היווניות והכנעניות בגבולי ארץ־ישראל, אף לאלו שלא היו משועבדות לו, וגם לערי־המסחר הרחוקות והזרות. ודאי גרמו לכך גם רדיפתו אחר הכבוד ושאיפתו להתרצות אל אדוניו, הקיסר ברומי, שהקיפוהו יוונים מכל צד; אבל סוף־סוף לא זוהי הסבה היחידה. אילמלא כך, היה מיטיב לערי־איטליה בכלל ולרומי בפרט יותר משהיטיב לערי צור וצידון, יוון ואסיה הקטנה; ובפועל הרי אנו רואים את ההפך מזה. הוא מִיסד גימנסיות בטריפוליס הסורית („טרבלוס" של עכשיו), בדמשק ובעכו — שלש ערים מסחריות ממדרגה ראשונה. בצידון הוא מיסד תיאטרון, ובצור ובבארות ובאשקלון — שווקים ובסילקאות (מלחמות, א', כ"א, י"א). ואולם אף כל הערים הללו הן ערי־מסחר ממדרגה ראשונה, שהסחורות היוצאות דרך שווקיהן ונמליהן היו באות לארץ־ישראל ושבשווקיהן היו מוכרים כמה וכמה מתוצאות ארץ־ישראל ודרך נמליהן היו מוציאים אותן. בוודאי בנה שווקים ובסילקאות בצור ובבארות לא בלא מחשבה של מסחר; ובנוגע לאשקלון יש לנו היזוק להשערתנו זו: יוסף בן מתתיהו מטעים (מלחמות, שם, שם), שבאשקלון בנה הורדוס „בסילקאות (אולמי־עמודים, περίστυλα), שהיו מעוררות תמהון בגדלן ובהדרן"; ואולם כבר אנו יודעים מן התלמוד (תוספתא, אהילות, י"ח, י"ח), שבבסילקאות נפלאות אלו שמשו עוד בימי רבי ור' ישמעאל בר' יוסי ור' אליעזר הקפר ור' פנחס בן יאיר לממכר חיטה („מוכרים חיטים בבסילקאות שלהן"), — חיטה זו, שארץ־ישראל נתברכה בה והיתה מוציאתה גם לחוץ[2]. ובכן יש לנו רשות לשער, שאף על־ידי בניניו ברודוס ובאנטיוכיה, באתונה, בלאקידימון ובפֶרגאַמון שבמוסיה חשב לא להתפרסם בלבד, אלא למשוך את הלבבות של תושבי ערי המסחר והתרבות הגדולות של הזמן אל ארץ־ישראל ולקשר עם הסוחרים היווניים ההרוצים קשרי משא־ומתן מסחרי.

---

[1]) חוץ מקדמוניות, ט"ו, ח', ה', וט"ו, ט', ו', ומלחמות, א', כ"א, ה', עיין על זה גם־כן: Plinius, Hist. Nat., V, 13, 69.

[2]) עיין: Herzfeld, Handelsgeschichte etc., SS. 131, 150; Krauss, Talmud. Archäol, II, 366; ש. קרויס, הבסילקי בתלמוד („השלח", כרך ל"ט, עמ' 13).

ואם נחזיק בהשקפה חדשה זו יופיע אור חדש על דאגותיו של הורדוס לטובת היהודים שמחוץ לארץ־ישראל, וביחוד לטובתם של היהודים היושבים באיים היוניים ובאסיה הקטנה כולה. כבר אמר כותב תולדותיו של המסחר העברי העתיק בצדק: „הגולה הישראלית של אותו זמן (סוף בית שני), עד כמה שאפשר להכירה ולתפסה בסקירתנו, נתפשטה סוף־סוף אך בארצות, ערים ואיים של מסחר פורח; ממדינות, שאין בה מסחר כזה, אין כמעט אף שֵׁם אחד של ישוב יהודי בזמן ההוא מבצבץ ועולה לפנינו; ודבר זה הרי אינו יכול להיות מקרה בלבד" [1]. כבר ראינו, כמה מרובים היו סכומי־הכסף, שהיו שולחים יהודי אסיה הקטנה והקרובים אליהם במקום לבית־המקדש בירושלים. והחוקר א. שוואַרץ הוכיח, שבכל שנה ושנה היה נשאר ב„לשכה" (באוצר) של בית־המקדש עודף של כ"ג ככר־כסף [2]. ושני הדברים האלה כאחד — היחסים של מסחר מצד אחד והסכומים העצומים של נדבות לבית־המקדש מצד שני — הם הם שעוררו את הורדוס, אף זולת הדבר השלישי: רצונו למצוא חן בעיני נתיניו בארץ־ישראל בתור מגן־היהדות בעולם כולו—להשתדל לטובתם של יהודי־הגולה. אחד מעיקרי בקשותיהם של היהודים והורדוס מליצם מלפני אגריפה הרומי היה — שלא יעכבו פקידי־רומי או המלכים בעלי־בריתם את הנדבות, שהיהודים בתפוצות־הגולה שולחים לירושלים; ובדבר נדבות אלו לא רק הוצאה החלטתו של אגריפה זה לטובת היהודים, אלא אותה דוקה מטעימות בכל תוקף כמעט כל פקודותיהם של אבגוסטוס ואגריפה (קדמוניות, ט"ז, ו', א'—ו'). בזה היתה להורדוס— היהודים החסידים הללו ודאי לשם שמים נתכוונו — פניה גדולה. אף־על־פי שאין ראיות ברורות לזה, קשה להטיל ספק בדבר, שהורדוס היה משתמש גם באוצרו של בית־המקדש. מלך, שנצטרך כל־כך לכסף עד שהגיע לידי חפוש כספים בקבר־דוד,—ואף בזה חקה את החשמונאים: כך עשה יוחנן הורקנוס הראשון בשעתו—ו„הוציא משם המון תכשיטים של זהב וסגולות שונות" [3]; מלך בעל תכונה עריצה ויחס „קל" לקדשי־האומה כהורדוס, שנועז בסוף ימיו להעמיד נשר רומי על שערי בית־המקדש, — ודאי לא חשש גם להוציא כספים מקופת בית־המקדש לשם בניניו המרובים ושאר הוצאותיו; ובפרט שהיתה לו אַמְתָלָה, שגם על־פי דין מותר להוציא לצרכי־צבור מועילים כסף מקופת ה„לשכה": „אמת־המים וחומת העיר ומגדלותיה, וכל צרכי־העיר, באין משיירי־הלישכה" (שקלים, פ"ד, מ"ב). ובזה יש לבאר את רוב החליפים של הכהנים הגדולים

---

[1] עיין: Herzfeld, Handelsgesch., SS. 273—274.

[2] עיין מאמרו: Die Schatzkammer des Tempels in Jerusalem (Monatsschrift, 1919, S. 234).

[3] קדמוניות, ט"ז, ז', א'. לחנם מכחיש אוטו (Herodes, SS. 100—101) ידיעה זו לגמרה. אין אגדה כזו מתיסדת על בנין מצבה של שיש.

בימיו של הורדוס (חוץ מאנטיוכוס אֶפיפאַנס, היה הורדוס הראשון, שנועז לפַטר כהנים־גדולים, שכהונתם היתה כמלכות ממש: לכל ימי־חייהם ולבניהם בכוריהם אחריהם). זולת יונתן אריסטובלוס, שהורדוס הוכרח לְמַנותו כהן גדול על־פי דרישתם של אנטוניוס וקליפטרה, ושמעון בן ביתוס, שהוכרח לעשותו כהן־גדול משום בתו היפה, היה ממַנה ומפטר כהנים גדולים זה אחר זה כרצונו; ועל־פי־רוב היו הממונים אנשים מן השוק, ולפעמים אף זרים בירושלים. התכלית מובנת: כהנים־גדולים כאלה היו בידו כחומר ביד היוצר והיו מוסרים לידו את אוצרו של בית־המקדש לצרכים, שראה בהם צרכי־העיר או טובת־הכלל... מה שלא נשארה לנו ידיעה היסטורית ברורה מזה — דבר זה אינו צריך להפליאנו. ידיעותיו של יוסף בן מתתיהו בעניני מלכות־הורדוס שאובות ברובן ממקור נכרי (ניקולוים מדמשק), שלא ראה בשימוש בקופת־המקדש לצרכים „מדיניים" שום רע, ועל־כן לא ראה צורך בדבר להטעימו. ובתלמוד לא נשארו על הורדוס אלא ידיעות מקוטעות ואגדות מועטות. הידיעה בדבר הגזלה בקבר־דוד הגיעה עדינו מפני שהמעשה בפתיחת־הקבר הרעיש את הלבבות והוליד אגדות מבהילות כמעשה־היליודורוס בשעתו. ואולם קבלת כספים מאוצר־המקדש נעשתה בחשאי. ושום אדם לא יָדע מזה כלום זולת הכהן־הגדול הבור, שהיה „יציר־כפיו" של הורדוס, והגזבר והאמרכל, שלא היו אלא פקידים בלבד; ועל־כן לא הגיעה לידינו על זה שום שמועה. ועד כמה היה אוצר־המקדש עשיר בכספים יש לְהָוֹכַח משוד־המקדש של קראסוס, שגזל מתוכו בימי הורקנוס השני, לפי חשבונו של הֶרצפֶלד[1], סך 42,487,000 מארק! — ולפיכך דואג הורדוס לכך, שכל הכספים, שמנדבים יהודי כל ארצות העולם הידוע אז, יבואו לאוצר־המקדש ולא לכיסם של פקידי־רומי (למשל, של פלאקוס, שהמליץ עליו ציצֶרון) או של מלכי הארצות הקטנות (למשל, של מתרדת מלך פונטוס). ורק על־ידי סכומים עצומים אלה (ולא על־ידי הכנסותיו מ„רכושו הפרטי" בלבד), שבחלק מהם השתמש הורדוס בהתֵּר ובאיסור, יש לבאר את האפשרות המפליאה, שהיתה לו לבנות בנינים מרובים ויקרים כאלה וגם להוציא הוצאות מרובות כאלו על „שוחד בדרך־כבוד" לאנטוניוס וקליאופטרה ואבגוסטוס קיסר והנציבים הסורים וה„ריטורים" היווניים, ולסוף — על מעמד ביתו ושרי־חצרו ונשיו ופלגשיו ובניו המרובים וצבאו הנכרי ושומרי־ראשו ומרגליו ותליָניו.

ההכנסות הרגילות של הורדוס היו עולות לסך 1,000 ככר. כי, לאחר שנתחלקה מלכותו, קבלו בניו: ארכילאוס הכנסה של 600 ככר, אנטיפאס — 200 ככר ופיליפוס — 100, ושלומית אחותו — 60 ככר. חוץ מזה היתה לו הכנסה מנכסי־המלכות ביריחו ואבגוסטוס קיסר נתן לו במתנה את ההכנסות ממכרות־הנחושת באי־קפריסין. אבל להוצאות העצומות המנויות למעלה לא הספיקו אפילו כל ההכנסות המרובות

[1]) Handelsgeschichte etc., Note 31, S. 334.

הללו, שבאו ממסים ומכסים קשים מאד, ואף לא גזלת־המקדש בהישאי.
והורדוס מצא עוד מקור אחד לפרנסתו: את החרמת־הנכסים של הפושעים המדיניים.

כמעט בכל טֶרור מדיני, ואפילו דתי, יש, זולת הצד המדיני (או הדתי) הברור שבו, עוד צד פינאנסי. טורקימאדה היה שורף את ה„מינים" מן היהודים ומן המוירים והשתדל בגירושם מן הארץ מתוך קנאות דתית; אבל פֶרדינאנד ואיזַבֶּלה ה„חסידים" נתכוונו גם להנכסים המוחרמים והסכימו לגירוש־ספרד אך מפני שיכלו לאסור על היהודים לקחת עמהם מטבעות כסף וזהב, ובכן — „ירשו" כמעט את כל נכסיהם... וכך היה הדבר גם בימי המהפכה הצרפתית הגדולה: מתוך קנאה מדינית היו הורגים את האצילים ה„רויאליסטים", ובין כך היו מחרימים את נכסיהם לאוצר־הריפובליקה, שהוצרכה לכסף. ואף בימינו ולעינינו ראינו מחזות דומים לאלה הרבה; וביחוד בממשלת ה„סובייטים", שהכסף לה תועבה, ואף־על־פי־כן היתה הורגת את בעלי־הכסף בתור „בורגנים" ומחרמת את רכושם...

הורדוס הוצרך לכסף עד מאד; אילמלא כן לא היה מגיע עד לידי חפוש ב„קבר־דוד". ולפיכך מצא לו מעיין לא־אכזב של הכנסה: היה מתגולל ומתנפל על מיוחסי־העשירים מבני־ירושלים, ואף משאר ערי־יהודה, מאשימם בחיבה לבית־חשמונאי, או במחשבות קשר ומרד, הורגם — ומחרים את נכסיהם. כדבר הזה עשה עוד בתחלת מלכותו, שהרג אז ארבעים וחמשה מ„יקירי־ירושלים" ונטל את כל נכסיהם ואת כל כספם וזהבם לעצמו (קדמוניות, ט"ו, א', ב'). וכדבר הזה הוסיף לעשות במשך כל ימי־מלכותו. וכל הטֶרור המדיני שלו וכל הריגול המזוהם, שהנהיג ביהודה, היתה להם לא כל־כך סבה מדינית ואישית (העריצות של תכונת־הורדוס אינה מוטלת בספק והיא נתגלתה בהריגת אשתו ושלשת בניו!) כמו שהיתה לה סבה כלכלית: השאיפה להחרמת־נכסים. אילמלא שאיפה זו גם אז היה הורדוס עושה מעשי־אכזריות; אבל שִיטה של טֶרור ושל ריגול לא היה מנהיג: היה מסתפק בהֲמָתוֹת בודדות וארעיות, מזמן לזמן ומהזדמנות להזדמנות. ואולם מפני שהוצרך כל־כך לכסף מוכרח היה לרַגל, לבַלש, להתגולל ולהתנפל, כדי למצוא אַמְתָלָה לרציחות־בהמון ולהחרמת נכסים לעשרות ולמאות. וכך נתלכד כאן המוֹמֶנט הכלכלי במוֹמֶנט המדיני עד לאין הפרד ביניהם. בדבר זה כבר הרגיש אף יוסף בן מתתיהו ורמז עליו בדברים אלה: „מאחר שלא היה בכחו לעזוב את מעשי־האונס בלא להזיק להכנסותיו, השתמש באיבת־העם גופה לתכלית התעשרותו הפרטית" (קדמוניות, ט"ז, ה', ד').

ועוד בדבר אחד יש צד כלכלי, שנזדווג אל הצד המדיני שבו: במפעליו בעבר־הירדן.

כבר ראינו למעלה, שהדרכים של השיירות באותו זמן היו מוליכות דרך סלע־ערב (פֶטרה). כאן היה המקום למסחר של חליפים בסחורות יקרות של

ארצות שונות, קרובות ורחוקות. במסחר זה עסקו ביחוד בני־נביות[1]. והם, או ערביים פראים בני־שבטיהם, קרעו להם בזמנים ידועים גם את הבל־הארגוב („טרכונאי" בתרגום יונתן) ואף את הַוְרָן, אף־על־פי שאותו קבל עבדת מלך־נביות מידי העריץ זֵינודורוס. ערביים פראים אלה מִלאו את הארץ פריעות ושוד; ובזה השביתו את המסחר העובר דרך המחוזות הללו, שהרי אי־אפשר לשיירות בלא בטחון החיים והרכוש. ולפיכך נלחם הורדוס, שקבל את מדינת זינודורוס, בערביים פראים אלה ובסולה הערבי, ראש־השרים של המלך הערבי, עד שניצחם; וליתר בטחון הושיב במחוזות הללו אדומיים ויהודי־בבל (קדמוניות, ט״ז, ט׳, א׳—ב׳ וי׳, ה׳—ט׳; י״ז, א׳—ג׳): „בני־בתירה" (עיין למעלה, § 6). את כל אלה עשה הורדוס לא לשם שלטון מדיני בלבד. אנו מוצאים, שהורדוס דורש ממלך־נביות 60 ככר, שהוא חייב לו דמי־חכירה (קדמוניות, ט״ז, ט׳, א׳). והרי אף למלחמתו בחרתת מלך ערב בתחילת מלכותו היו גם גורמים כלכליים, — מה שלא שִלם חרתת לאנטוניוס מאתיים ככרי שהורדוס היה ערב בעדם (שם, ט״ו, ד׳, ד׳), — אלא שהסבות המדיניות נראות יותר מפני שהורגלו ההיסטוריָנים העתיקים להטעימן יותר. בסוף הסעיף הקודם הבאתי את דבריו של ווילהויזן, שהורדוס הועיל לא־מעט ליסודה ולשגשוגה של המדינה, שנעשתה אחר־כך הפרובינציה הרומית „ערביה", וברבות הימים היתה ה„שער העיקרי, שבעדו חדר המערב לעֲרָב וערב למערב"[2]. זה נכון מאד. אבל יש לזכור, שלמלחמותיו ומעשיו של הורדוס בעבר־הירדן ובגבולי־ערב לא היתה רק תכונה מדינית בלבד: היו לו גם שאיפות כלכליות ותרבותיות, שלא האחרונה בהן היתה השאיפה להבטיח את דרך־השיירות הגדולה, ועמה — את מסחר־החליפים החשוב, שהכניס גם להורדוס כסף לא מעט.

ואם אף ההכנסות המרובות הללו לא הספיקו לו, הרי זה מפני שנפשו הרחבה של הורדוס כשאול לא ידעה שבעה. בכמה מקומות מטעים יוסף בן מתתיהו (למשל, בקדמוניות, ט״ו, ו׳, ז׳), שהוצאותיו לא היו לפי כחה של ממלכתו הקטנה לערך. היהודים אפילו אז עדיין היו בעיקרם עם עובדי־אדמה ונטיתם למסחר אך התחילה להתפתח. אסור „להעיר ולעורר את האהבה עד שתחפץ". הורדוס לא השגיח בזה ורצה לשנות את כל רוחו של ישראל בפעם אחת. את המסחר ואת התרבות החיצונית הנכריה (את התרבות הפנימית של היוונים לא ידע, ואף לא נועז לצאת נגד היהדות ביד רמה) ניסה לנטוע בקרב ישראל; ובזה דמה להשיג שלש מטרות בבת אחת: להוציא את היהודים מחוגם ה„צר" ולהכניסם לתוך העולם הגדול, וביחד עם זה למציא מוצא לכסף ולנחול כבוד. ואולם עם־ישראל לא היה יכול לשאת

---

[1] עיין בפרטות: Herzfeld, Handelsgeschichte, SS. 243—246.

[2] עיין: J. Wellhausen, Israelit. u. Jüd. Geschichte, S. 312 (ובכלל עמ׳ 310—313).

את עול־המסים הכבד ולהתהפך לעם של סוחרים כולו, כהיוונים באותו זמן. וכשם שמִיַּד אחר פטירתו של שלמה באו ראשי־העם ודרשו מ ר ח ב ע ם בנו: „אביך הקשה את עולנו, ואתה עתה הקל מעבודת אביך הקשה ומעולו הכבד", כך דרש העם מיד אחר מיתתו של הורדוס מ א ר כ י ל א ו ס בנו, ש„יקל מן המסים השנתיים" וש„יבטל את המכס, שהיו גובים בלא חמלה מכל הנקנה והנמכר בשווקים" (קדמוניות, י"ז, ח', ד'). וכבר הבאתי למעלה את הקובלנה הקשה, שבה באו זקני־ישראל לפני אבגוסטוס קיסר מיד אחר מיתתו של הורדוס; מה שגרם לבטול המלכות מבית־הורדוס ולהתחלת־החורבן.

במקצת הצליח חפצו של הורדוס בידו מפני שהגיעה השעה לכך והעם הוכן לכך על־ידי המאורעות. עוד מימי־החשמונאים התחילו היהודים עוסקים במסחר במדה הגונה; והמלכות־בכפה של ר ו מ י אי־אפשר היה שתשאיר את עם־ישראל הנפוץ בכל מדינותיה, שעַם זה הוא גם בעל א ל ה י ־ ה ע ו ל ם, עומד מן הצד לתנועה העולמית הגדולה של אותו זמן, שהותנתה על־ידי מלכות־העולם הרומית ותרבות־העולם היוונית. והורדוס הכשיר אף הוא, בתוך שאר הסבות, את היהודים להעשות עם־המסחר ואת הנצרות — להעשות דת עולמית בתוך המלכות הרומית העולמית. אבל מעשי־האונס המדיניים וההכרח הכלכלי והתרבותי הקיצוני, שהשתמש בהם הורדוס לתכליותיו, אי־אפשר היה ש ל א יביאו לידי קאטאסטרופה בזמן קרוב. הם הרגיזו את כל הארץ ומוטטו את יסודותיה. המסים, המכסים והחרמת־הנכסים דלדלו את המדינה במובן הכלכלי, וכדבריהם של זקני־ישראל אל א ב ג ו ס ט ו ס ק י ס ר, ביחד עם „דלות נוראה" הולידו גם „מדות רעות" [1]: ככל דלדול כלכלי, שמרבה תלושים מחוסרי־כל והולכי־בטל, שביחד עם המתרגזים והמוחים האידיאליסטיים נגד המצב הירוד הם מצפים לכל שנוי ותמורה במשטר המדיני לשם הטבת־מצבם או סתם לשם שוד ונקמה, גרמה אף הפוליטיקה הכלכלית של הורדוס לתסיסות מַרְדָניות, שהן הן ת ח י ל ת ־ ה ח ו ר ב ן.

הפוליטיקה ה כ ל כ ל י ת של הורדוס, שמבארת הרבה והרבה מן הפוליטיקה ה מ ד י נ י ת שלו, גרמה, מצד אחד, לָמָה שהיהודים נעשו לאחר זמן, עם החורבן והפזור, שלא נתן להם להשתריש בקרקע זר, ע ם ש ל ס ו ח ר י ם. ומצד שני גרמה, על־ידי מה שהוציאה את היהודים מחוגם הלאומי המיוחד, שהיהדות נעשתה ד ת ע ו ל מ י ת בצורת־הנצרות. ואולם היא שגרמה גם לחורבן־המדינה והורבן־האומה. ובזה גרמה גם להתפשטות הנצרות ונצחונה, מאין באומה הישראלית כח מדיני־לאומי חזק ומושרש בקרקע, שיתקומם לה בעוז: הרי אין משַמר ומחזיק בנושנות כהאכר המחובר לקרקע, — והפוליטיקה הכלכלית של הורדוס הרבתה סוחרים ותלושים בישראל.

---

[1]) מלחמות, ב', ו', ב'. ועיין גם קדמוניות, ט"ו, ח', א'; משנה, סוטה, פ"ט, מ"ט. ועיין: A. Büchler, Familienreinheit und Familienmakel in Jerusalem vor dem Jahre 70 (Schwarz-Festschrift, SS. 133—162).

ושאיפתו של הורדוס למוצץ ולנצל הביאה את העם לידי מעשי־סיקריים ולידי זו ההתמרמרות, שאין לה מוצא אלא במרידה. מרידה גדולה זו על צד האמת נמשכה יותר משבעים שנה. היא התחילה במיתתו של הורדוס ונסתיימה בימי אספסיינוס וטיטוס. וסופה היה — שארץ־ישראל, שהיתה הולכת ומתפתחת לאט־לאט למדינה פורחת מימי נחמיה ועד ימי אנטיוכוס אֶפּיפאנס ומימי שמעון בן מתתיהו עד סוף ימיה של שלומציון המלכה, נתדלדלה ונתמלאה בלתי־מרוצים ומחוסרי־כל, ומתוך כך הוכרחה להתפרץ נגד רומי, — עד שנפלה מתבוססת בדמיה ובניה נתפזרו לכל רוח.

---

§ 9. המצב הרוחני בימי־הורדוס.

1. המצב הרוחני בישראל בימי־הורדוס הוא המשך המצב בימי־החשמונאים. אבל יש כאן כִּוּוּן חדש. היצירה הדתית־הלאומית של ימי־החשמונאים היתה רֵיאַקציה טבעית כלפי ההתיוונות, שהביאה לידי שמד. בה נתגלו, איפוא, הכחות הפנימיים של האומה היוצרת, שהשליכה מעליה את העבותות של תרבות זרה. אף היא הגיעה בדתיותה הלאומית — או, אם תרצה, בלאומיותה הדתית — לידי קיצוניות; אבל גם קיצוניות זו טבעית ומועילה היתה בתור ריאַקציה כלפי קיצוניות אחרת, זרה ומסוכנת לקיום־האומה. ואולם הדתיות הלאומית הנפרזת, שהתחילה עם ימי־המבוכה של כבוש־פומפיוס ונמשכה גם בימי־הורדוס ובימים הקשים שלאחריו, באה מסבה אחרת: מפני המלחמות הבלתי־פוסקות מפטירתה של שלומציון המלכה ועד התמלכותו של הורדוס (65—37), ואחר־כך — מפני ממשלת העריצות והטֶרור של הורדוס (37—4), במשך תקופה ארוכה בערך של 60 שנה ויותר (65—4), נסתלקה חירות־היצירה מישראל. במהומות אלו ובלחץ זה אי־אפשר היה לגדולי־האומה לפעול פעולות מדיניות ראויות לשם זה. הרומיים והאדומיים גזלו את השלטון המדיני מן הסנהדריה ומשאר גדולי־האומה. לכהנים־הגדולים היתה השפעה מרובה באומה בתור עומדים בראש־העם ובתור מיוחסי־האומה מדורי־דורות. ולפיכך התחכם הורדוס להחליף את הכהנים הגדולים מזמן לזמן וגם להביא כהנים־גדולים ממרחק — מבבל וממצרים, כדי שיהיו מחוסרי־השפעה מתוך חוסר שרשים בקרקע־האומה. — ואולם, כדי שהאומה תעסוק באיזה דבר בלתי־מסוכן ולא תשעה לפוליטיקה ומרידות, התירו הרומיים (שהמשא־והמתן של ההלכה והדרשות של האגדה לא היו בעיניהם אלא דברים של מה־בכך) והורדוס אחריהם את ההתעסקות בעניני־הדת בלבד. כך היה השלטון הרוסי הברברי בימי אלכסנדר הראשון, ניקולויס הראשון ויורשיהם מתירים לעסוק בספרות היפה, שאין בה סכנת־פוליטיקה, ושלטונו העריץ של עבד־אל־חמיד — ב„מדע" המופשט, שאף בו אין סכנה של מדיניות. ומכאן — הסבלנות המרובה ביחס אל הלל ושמאי ו„בתיהם", שלא נראו מסוכנים

להורדוס כלל, ומכאן—תגבורת ההלכה והאגדה בימי הורדוס, ומכאן—ההשתקעות בפרטי־הפרטים של המצוות המעשיות ועשִׂיָתן, לקולה ולחומרה, כפי שדרשו צרכי־הזמן המתרחבים והמשתנים על־ידי ההתנגשות ביוונים וברומיים ועל־ידי התעשרות החיים הכלכליים והתפתחות ההשקפות הרוחניות.

אין ספק בדבר, שעוד בימי־החשמונאים, ואפשר עוד קודם להם, התחילה מתגלית אותה השאיפה הרוממה, שמציינת את היהדות ביותר ושעשתה את האומה לְמַה שהיתה אלפי־שנים: קידוש החיים על־ידי קדושת־הדת. כל מעשה של חולין, שהיהודי עושה, כבר נקדש אז בקדושה של עבודת־האלהים, באופן שכל יהודי נעשה כהן משרת־בקודש לעצמו. התפילות בבתי־כנסיות, מחוץ למקדש, ובבית, הברכות על כל מאכל ומשקה לפניהם ולאחריהם, נטילת־הידים, שבוודאי באה מתחילה, בתור טבילה חלקית, במקום טבילה שלֵמה, ועוד, ועוד, הם הם שעשו את כל חייו של היהודי קודש, את ביתו — מקדש ואת שלחנו — מזבח. פרישות מן הגויים, פרישות מכל דבר־טומאה, זהירות במאכל ובמשתה ובכל דרכי־החיים (וטומאה דתית—אף היא טומאה, ואִסורים, שאין בהם שום הגיון חוּלוֹני וטעם מובן מצד הצרכים החברותיים או ההכרה המוסרית, אף הם אסורים אם רק הם כתובים או אף אך רמוזים בתורה), צניעות בעניני־המין, רחמנות, ביישנות, גמילות־חסדים,—אלו הן דרכי־הפרושים עוד בימי־החשמונאים. בימי־הורדוס כבר התחילו הפרטים ופרטי־הפרטים מתוך „מדות" שונות, שהתורה נדרשת בהן, פרי התפתחות פנימית, שהלכה וגברה מאליה, בעוד שבימי־החשמונאים עדיין היו רק הכללים או, לכל היותר, הפרטים העיקריים בלא הסתעפויותיהם הרחוקות. פרטי־פרטים אלה, הסתעפויות אלו, באו בעיקרם מתוך שעַם מרובה־כשרון נִתַּק בזרוע מעל החיים המדיניים של מולדתו ובעל־כרחו השקיע את כשרונותיו הגדולים במקצוע אחד, יחיד ומיוחד, שהותר לו ושאמנם, כל מהלך־חייו מימי־הסופרים דחף אותו אליו. כשבעל־כשרון משקיע את עצמו בדבר־אחד, במקצוע אחד השוב, בעל־כרחו הוא חוזה בו חזות־הכל ונכנס לתוך פרטיו ופרטי־פרטיו. פרטים אלה, לכאורה, הכבידו על החיים בהמונם ובחומרותיהם. ואולם האמונה הכבירה של הפרושים, שכל התורה כולה היא אלהית וכל מה שהחיים דורשים בעל־כרחו גלום ומקופל הוא בחכמה האלהית, כאפרוח בתוך הביצה, נתנה אפשרות לראשוני־התנאים בתקופה, שאנו עומדים בה, לפרש את דברי־התורה באופן שיַתאימו אל החיים ולתקן תקנות, שהחיים החדשים מצריכים ומזקיקים להן (פרוזבול, עירוב, ועוד). שהרי אי־אפשר היה, לפי אמונתם, שאיזה צורך אנושי שיהיה לא יהא כלול בחכמה האלהית, שהתורה היא גילויה היותר שלם. היתה בזה גם סכנה מרובה: חידוש גמור נעשה בלתי־אפשרי, מהפכה שלמה, שגבורים מגַשמים אותה והיא יולדת גבורים, נעשתה דבר, שלא יצויר ביהדות; את הכל, כל מה שבתורה, צריך היה לקיים בצורה זו או אַחרת, ולבטל אסור היה כל דבר, אם לא להביא את בטולו מתוך פירושו;

והעיקר — סכנה היתה, שמתוך רוב המצוות המעשיות לפרטיהן ופרטי־פרטיהן ודקדוקיהן ופירושיהן, תשתכח החכמה האלהית עצמה הגלומה בתורה והמעשים יהיו הולכים ונעשים „מצות־אנשים מלומדה", בלא מוסריות פנימית, בלא כוונת־הלב, כאותם הפרושים, שגינה התלמוד וגינה גם ישו. אבל האגדה במוסריותה הנעלה ובשירת־הלב שלה לא נתנה להמוסר הנבואי להשתכח מן הלב ולהלָבֵ — להתייבש ולהצטמק. והפסדם של החידוש הגמור והמהפכה השלמה יָצא בִשְׂכָרָן של ההשתלשלות וההתפתחות הבלתי־פוסקות והבלתי־נפגמות, באופן שהתורה והנבואה נִתְרַתְּקוּ בטבעות אוצות אֶל ההלכה וההגדה, העבר — אל ההווה, המוסר — אל החיים והאלהים — אל בני־האדם, או, מה שאחת היא, השמים אל הארץ והארץ אל שמי־המרומים, אשר שם — האלהים: אלהי־העולם, אלהי־המוסר ואלהי־ההיסטוריה — —

לפנינו — ראשית התלמוד בצדדיו השליליים והחיוביים — והחיוביים גוברים. מן הרע — עריצותו של הורדוס — יָצא טוב — בנין עדי־עד זה, שתלמוד שמו ושקיום־ישראל במשך אלפי־שנים לא יצויר זולתו.

2. ועבודתם של הפרושים עישתה פרי. מעט־מעט נולדה בישראל אינטֶליגֶנציה עממית — מעמד שלם של „משכילים", שנכללו בו לא בני הכהנים והמיוחסים בלבד, אלא גם בני־העם. יודעי קרוא וכתוב נתרבו בישראל ביחוד מימי שמעון בן שטח ואילך, שהוא—ולא יהושע בן גמלא — הניח יסוד לבית־הספר העברי (עיין י. קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ' 195, הערה 1, ו„היסטוריה ישראלית", II, 149—150). שהרי יוסף בן מתתיהו, בן־זמנו של יהושע בן גמלא, מדבר כעל דבר ידוע לַכֹּל, שהתורה מחייבת ללמד את הילדים קרוא וכתוב (γράμματα) ולדעת את החוקים (νόμους) וגם לספר להם על מעשי־האבות, „כדי שיוכלו להקות את מעשיהם של אלה וכדי שמגודלים עַל החוקים יתרגלו שלא לעבור עליהם ושלא תהא להם התנצלות, שאינם יודעים אותם" (נגד אפיון, ב', כ"ה). דבר זה כבר ציווה, לפי דבריו, משה — „שילמדו הילדים קודם כל את החוקים, המדע היותר נאור ומקור־האושר" (קדמוניות, ד', ה', י"ב). ויוסף בן מתתיהו מטעים במקום אחר: „יותר מכל דואגים אנו להנוך־הילדים (Παιδοτροφία)" (נגד אפיון, א', י"ב); ו„אם ישאל אדם את האחד מאתנו על החוקים, יגיד לו את כולם יותר בקלות מאֶת שמו. מאַחר שאנו לומדים אותם מיד עם הרגשתנו הראשונה (ἀπὸ τῆς πρώτης εὐθὺς αἰσθήσεως), הם כִּסְרוּטים בנפשותינו" (שם, ב', י"ח). דברים כאלה, אף אם מופרזים הם קצת, מעידים על התפשטות מרובה של בתי־הספר עוד בימי־הורדוס. שהרי גם פילון, שנולד בימי־הורדוס (לערך 20 קודם ספה"נ), עומד ומעיד, שהיהודים לומדים את החוקים „מראשית ילדותם (Ἐκ πρώτης ἡλικίας)" (המלאכות אל קאיוס, 31, הוצאת Mangey, II, 577). דבר זה היה אפשרי אך על־ידי בתי־ספר:

האבות, שעל־פי התורה היו חייבים במצות „ושננתם לבניך", היו עסוקים יותר מדאי בימי־הורדוס, כשהחיים הפשוטים והפטריארכאליים התחילו נעשים יותר מורכבים ויותר קשים.

ועל בית־הספר נוסף בית־המדרש. בתי־מדרש לפרש את התורה ל„תלמידי־חכמים" היו, וודאי, עוד מימי ה„סופרים", שקדמו לימי־החשמונאים; בתקופת־החשמונאים נתרחבו ונתפשטו, ובימי־הורדוס קבלו צורה יותר עממית (עוד בימי שמעיה ואבטליון היו מניחים להכנס לבית־המדרש לכל מי שהיה משלם סכום מועט לשומר־הפתח, כנראה מתוך הספור על הלל ביומא, ל"ה ע"ב). אז נתרבו תלמידי־החכמים עד שנעשו לאחר זמן מועט „בתים" („בית־שמאי" ו„בית־הלל"). הצרות, המלחמות והעריצות הרומית־האדומית המריצו את כל אנשי־הרוח לעסוק בתורה — המקצוע האחד, שהותר אז על־ידי הרומיים והורדוס. ואולם חכמי־התורה דאגו אז גם לעם הפשוט. את התורה היו קוראים לפני העם, ובמקום שפסק העם לדבר עברית (כמו בגליל ביחוד) — אף מתרגמים ארמית, ועל־פי רוב אף היו מפרשים („דורשים") אותה לפני המוני־העם בשבתות, ואפשר — בזמן מאוחר קצת — גם בימי־השוק; באופן שאף הכפריים — רוב מנינה של האומה, — שבאים אל העיר ב„ימי־הכניסה" (משנה, מגילה, פ"א, מ"א; תוספתא, שם, א', ב'), היו מקבלים מושג ידוע מן התורה. עם כל זה עדיין היו האכרים שבכפרים המרובים ברובם המכריע „עמי־הארץ", שעליהם נוספו בימי־החשמונאים ההמונים המרובים של הגרים, שהכניסו תחת כנפי־השכינה יוחנן הורקנוס, יהודה אריסטובלוס ואלכסנדר ינאי באונס וברצון. אין לכחד, שהיחסים בין ה„חכמים" וה„חברים" ובין „עמי־הארץ" לא היו טובים ביותר אף בימי־הורדוס: „אין בור ירא־חטא ולא עם־הארץ חסיד", — אמר הלל הזקן באותו זמן (אבות, פ"ב, מ"ה). ובכן לפנינו השקפה קדומה, אף אם נודה לדעתו של ביכלר, שהמאמרים על טומאת עם־הארץ ועל שנאת עם־הארץ לתלמיד־חכם ולהפך לא קדמו לישיבת־אושא ורובם באו מר' מאיר, ובמקום „ר' אליעזר" צריך להיות „ר' אליעזר בן יעקב" (וכך מצאתי באמת בנוסח של „עין יעקב": „ר' אלעזר בן יעקב אומר") ובמקום „ר' עקיבא אומר: כשהייתי עם־הארץ" צריך להיות „עקביא" או „יעקב"[1]. וטבעי הוא הדבר: בני־אדם, שכל נשמתם נשתקעה בתורה ועל־ידה נעשו לא רק חכמים, אלא אף בעלי מדות טובות כהלל, אי־אפשר להם להתיחס לבורים וגסים ובלתי־מחונכים יחס נוח ביותר; ובפרט שעמי־הארץ שנאו את תלמידי־החכמים שנאה מהולה בקנאה. שלא היה כאן מן היחסנות וההתגדרות נראה ממה שלא עכבו שום אדם מליעשות תלמיד־חכם והורו: „ממזר תלמיד־חכם קודם

---

[1]) הדבר האחרון מוטל בספק, שהרי רק ר' עקיבה היה עם-הארץ קודם לכן. על כל זה עיין: A. Büchler, Der galiläische Am-Haarez des Zweiten Jahrhunderts, Wien .1906, SS. 22—26, 41—64, 96—138, 166—167, 180—185

לכהן־גדול עם־הארץ״ (משנה, הוריות, פ״ג, מ״ח, סוף המסכת). עד כאן הגיעה הערצת־התורה! השנאה והבוז היו מכוונים כאן לא כלפי מיעוט־ידיעותיו של עם־הארץ, אלא כלפי גסותו, קלותו בקיום־המצוות ומדותיו הרעות; ומובן, שתלמיד־חכם גס, קל בקיום־המצוות ובעל מדות רעות היה שנוא לא פחות מעם־הארץ. — ודאי, היו גם בכפרים ובעיירות תלמידי־חכמים (הרבה מן התנאים הם כפריים: „ר׳ אלעזר בן יהודה איש כפר־ברתותא, ר׳ שמעון בן יהודה איש כפר־עיכו, ועוד) ובערים — עמי־הארץ; לא היה כאן דבר תלוי במקום ובמעמד. רק על פי־רוב היו עמי־הארץ במקומות רחוקים מן המרכז — מירושלים, ובכן ביחוד בגליל. בערים ובעיירות, ובפרט בירושלים, כבר היו בין האומנים והסוחרים, בין הכהנים והפקידים, ועוד, הרבה אנשים משכילים בתורת־ה׳; ואם ה„חכמים״ עדיין היו מועטים, כבר היו אז מרובים „תלמידי־החכמים״ (ודאי, מטעם זה שמש ברבות הימים השם „תלמיד־חכם״ במקום „חכם״).

וטעות היא לחשוב, שהחכמה של אז היתה רק התורה בלבד. כבר היתה מימי־החשמונאים ואילך גם חכמה חיצונית בישראל. השירה והספרות הספורית, שנשתמרו בלשונות זרות בתור „ספרים גנוזים״ ו„ספרים חיצונים״, מפליאות ביָפין וברַבְגוֹנוּתן, ורובן ככולן הן מן התקופה, שקדמה קצת להורדוס, ואף כמעט מזמנו („עלית־משה״). והאמנות היהודית של אותו זמן, המשך האמנות החשמונאית, עם ה„סגנון ההורדוסי״ שלה — ובפרט אמנות־הבנין, ה„נפשים״ (הבנינים שעל גבי הקברים) וכלי־החרס (הקיראַמיקה),—מרהבת עין בחסנה ובהֲדוּרה ויש בה הרבה מן המקוריות הלאומית, שספגה השפעות יווניות ורומיות, אבל מיזגה אותן בסגנון השֵמִי העתיק (המצרי־האשורי־הכנעני־העברי), שאף הוא מצדו השפיע על הסגנון היווני־הרומי, באופן שאינך יודע, מי קדם למי ומי נָחַל ממי. — ובספר־חנוך, בספר היובלים, ואחר־כך במשנה ובברייתא, אנו מוצאים ידיעות הגונות בחשבון החדשים והשנים, ובאסטרונומיה („תקופות ומזלות״) בכלל (ביחד עם אמונות תפלות לא־מעט), בגיאוגראפיה, בהיסטוריה כללית ועברית (ביחד עם אגדות משונות הרבה), במבנה גוף האדם והחיה, בהנדסה ומדידה, ועוד (עיין: י. קלוזנר, „בימי בית שני״, המאמרים: „הספרות היפה בימי החשמונאים״, עמ׳ פ״ט—קי״ד, ו„האמנות היהודית בימי־החשמונאים״, עמ׳ קט״ו—קע״ד). מובן, שכָּל אלו אינן יכולות להשתוות בחשיבותן לזו של התורה במובן הדתי, שהיא החכמה האמתית („תקופות וגימטריאית פרפראות לחכמה״, אבות, פ״ג, מי״ה, סוף הפרק). ואולם „דת יהודית״ רחבה היא ומקפת הרבה. היא כוללת את כל חכמת־החיים: את כל הידיעות המספקות את צרכי־החיים של האומה כולה. הדת אינה בדֵלה כאן מן החכמה ומן החיים, והיא באמת לא דת בעצם, אלא תפיסת־עולם לאומית על בסיס

ד ת י. יש בה פ י ל ו ס ו פ י ה, מ ש פ ט, מ ד ע ו נ י מ ו ס י ם לא פחות מדתיות במובן אמונה ומצוות מעשיות.

3. בארץ־ישראל, כּבכל ארץ מפותחת במובן הכלכלי, שהרבה מתושביה הגיעו לידי אמידות, ואפילו עשירות, היו פורקי־עול יהירים, כופרים וספקנים, בעלי־תאוה ובעלי־הנאה. כאֵלה היו ביחוד בעלי האחוזות הגדולות, הסוחרים העשירים, חלק מן המשפחות המיוחסות של הכהנים הגדולים ושל המשיאים לכהונה ורוב בעלי־השררה, שבאו במגע עם היוונים והרומיים. ביחוד היו „רשעים" ו„פושעים" („בני־בליעל") תקיפים כאלה, בועטים מרוב טובה ומדַכאים את בני המעמדות העניים ומחוסרי־התוקף, מרובים ב י ר ו ש ל י ם, מקום התרבות, השלטון והעושר. הם נקראו בשם הקולע אל המטרה: „אנשי־שחץ" (שבת, ס"ב ע"ב; עיין הסעיף הקודם). ובין המון עם־הארץ היו גם־כן פורקי־עול מתוך בערות, קלות־דעת והפקרות, שנקראים בשם „עבריינים" (שם, מ' ע"א; ושֵׁם זה נראה לי יותר קדום ממה שיש לחשוב על־פי מקומו זה בתלמוד. השווה: παραβάτης τοῦ νόμου בהוספה קדומה ללוקאס, ו', ד'. עיין: י. ק ל ו ז נ ר, ישו הנוצרי, עמ' 66 ועמ' 198, הערה 2). ואולם רוב העם, עם של אכרים מצד אחד ושל תלמידי־חכמים עוסקים באומנות מצד שני, היה חסיד ויראֵ־שמים. — נעלה ורוממה היתה ה ש ג ת ו מ א ל ה י ם. אמונת־ ה א ה ד ו ת בצורה טהורה מאד נעשתה בימי־הורדוס שלטת גמורה בחיים. הדבר מגיע לידי כך, שהיהודים פוסקים מלבטא את ה„שם הנכבד" או ה„שם המפורש", שבו משתמש רק הכהן הגדול ביום־הכפורים. במקום י ה ו ה קוראים א ד ו נ י ומנַקדים את הראשון בנקוד של האחרון; ואף בשם „אדוני" פוסקים מלהשתמש עד מהרה. ה„שמים" באים במקום „יהוה", ואף במקום „אדוני" ו„אלהים" („מלכות־ש מ י ם", — במקום מלכות שדי — מלכות־ה', ומכאן מספר־הרבים המשונה שביוונית — βασιλέα τῶν οὐρανῶν — „יראת־ ש מ י ם", „מורא־ ש מ י ם", „קדשי־ ש מ י ם", „לשם־ ש מ י ם", ועוד), מה שגרם להם לסופרים הרומיים לקרוא ליהודים coelicolae („עובדי־השמים"). כנוי יותר מופשט לאלהות הוא ה„קדוש", שמוסיפים עליו את הבטוי המתמיד „ברוך הוא" („הקב"ה"); וכבר הוא מצוי ב ס פ ר ־ ח נ ו ך (הכושי, כ"ה, ג'). ומופשט עוד יותר, פילוסופי ממש, הוא הכנוי „המקום" — לפי ביאורו של המדרש, מפני ש„הקב"ה הוא מקומו של עולם" (ב"ר, פס"ח, — ביאור של א מ ו ר א, ר' ה ו נ א בשם ר' א מ י) או מפני ש„מקומי טפל לי ואין אני (הקב"ה) טפל למקומי" (תנחומא, שמות, ל"ג, כ"א, הוצאת בובר, עמ' 116—ביאור של תנא, ר' י ו ס י ב ן ח ל פ ת א); אבל ודאי זהו ביאור מאוחר, והאמת היא מה שאנו מוצאים אצל פ י ל ו ן ה י ה ו ד י — מפני שמציאותה של האלהות היא בכל מקום (עיין: פ י ל ו ן, על התבוללות הלשונות, 27, על צאצאי־קין, 5; אבל עיין גם־כן: על

החלומות, I, 11)[1]. כנוי קדום הוא גם „גבורה" (מפי ה„גבורה"), שכן מתרגם אונקלוס „ידיה" — „גבורתא דאלהא" ובאיוונגליון (מתיא, כ"ו, ס"ד, והמקבילות) אנו מוצאים: „ואתם תראו את בן האדם יושב לימין הגבורה" (ἐξ δεξιῶν τῆς δυνάμεως). כנוי יותר דמיוני ופחות נאצל הוא — השכינה. זהו, כנראה, כנוי שאול מבית־המקדש, שיהוה בחר לשַׁכֵּן שמו שם או „לשכון בתוכו" (שמות, כ"ה, ח'). השכינה היא כעין אור־חוזר של האלהות, שאין לו מציאות זולתה, אבל נראה הוא לבני־אדם זולת האלהות, דוגמת השמש, שבה אין להציץ ואת האור השופע ממנה רואים ונהנים ממנו. ולפיכך, בעוד שהאלהות בהַפְשָׁטָהּ המוחלט אינה יכולה להיות קרובה לבני־אדם, השכינה „קרובה" להם ו„שורה" עליהם ו„שרויה" בבית־המקדש („בית־המקדש" מתורגם „בית־שכינתא"). ושכינה זו, ההתעַלות (ההי'פוסטאסיס) הראשונה של האלהות, שעדין אפילו אצילות אינה, שהרי היא רק עצם האלהות בגילויה הראוי לֵירָאוֹת, היא, למרות כל הפשטה המוחלט, אפשר, מפני החן והרוך הפיוטיים העצורים במובנה, דרגה ראשונה להגשמה.

דרגה שניה היא — קול־האלהים, שהוא הנשמע לבני־אדם. אפילו הנביאים לא שמעו יותר ממנו, שהרי הדבור הגשמי לא יצויר באלהים. המושג „כִּבְיָכוֹל" מעיד בצורתו הלשונית על עתיקותו, אף־על־פי שאנו מוצאים אותו אך בספרים ודבורים מאוחרים לבית שני. קרוב ל„קול" (שיש לו גם „בת־קול"—קול־חוזר, מעין אור־חוזר שהזכרתי) הוא המאמר (או ה„מימרא" בתרגום), שבו נברא העולם. ב„מאמר" יש קורבה לה„לוגוס" היווני מיסודם של היראַקליטוס ופילון, אלא שבשעה שה„לוגוס" הוא לראשון מובן־העולם ולהשני—שכל־העולם, ולשניהם—אצילות מן האלהות („בן־בכור לאלהים" אצל פילון במובן זה ולא במובן הנוצרי המגושם), הרי ה„מאמר" אינו אלא כלי־יוצר של האלהות, אם אפשר לומר כך, ולא בא אלא כדי למַצֵּעַ בין העולם הרוחני הגמור ובין העולם הגשמי החוּשָׁנִי: לא הוצרכה האלהות לעשות את העולם ומלואו: די היה לה לומר מלה — והכל קם ונהיה במאמר.

ואף המלאכים הם מְצוּעַ בין העולם הרוחני ובין העולם הגשמי: הם—רוחניים גמורים, אבל אינם כח מקורי ועומד ברשות־עצמו; ובזה הם דומים לבני־אדם, אלא שהם שונים מאלה במה שאינם גוף ואין להם תארי־הגוף וצרכיו, וממילא—גם תאוות ומדות רעות. הם—עושי־דְבָרָהּ של האלהות, שליחיו של מקום (לְאַךְ — „שלוח" בכושית). המלאכים מתחלקים למלאכי־השרת ומלאכי־חבלה. אלה ואלה עתיקים הם ביחס וכבר נזכרו ב„ספר־חנוך"

---

[1]) הנחתו של W. Bousset, Religion des Judentums im neutestament-lichen Zeitalter, 2 Aufl., SS. 351, Anm., 591, Anm. 2, ש„שמים" ו„המקום" בשביל האלהות הם שאולים מתורת הפרסיים, נדחתה על־ידי המומחה לפרסיות J. Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum, Giessen, 1920, S. 124; MGWJ, LXV, 113—114, 1921.

„ובספר־היובלים", שקדמו לתלמוד. בין „מלאכי־השרת" נמנים „מלאכי־הפנים", שבמספר שבעה כבר נרמזו בספר־טוביה (י"ב, ט"ו), שהוא מימי־החשמונאים („היסט' ישר", II, 160—164). בתלמוד, וביהוד ב„ספר־חנוך" הקדום, באו שמות של מלאכים לאין מספר ובצורות משונות; אבל אפשר, שכל אלה ברובם המכריע לא היו ידועים בימי בית שני אלא לאיסיים. קדומים הם מ י כ א ל, ג ב ר י א ל, א ו ר י א ל (אפשר, הוא הוא ס ו ר י א ל שר־הפנים, סנהדרין, ל"ח ע"ב; ברכות, נ"א ע"א, ועוד) ו ר פ א ל. ששני הראשונים מהם כבר נזכרו בספר־ד נ י א ל. מאוחרים מהם הם מ ט ט ר ו ן[1], ס נ ד ל פ ו ן (חגיגה, י"ג ע"ב — והוא „אופן אחד בארץ אצל החיות" — συνάδελφος-אח לאלהות כביכול, או למיטטרון), ד ו מ ה – מלאך־הרוחות (ברכות, י"ח ע"ב; חגיגה, ה' ע"א; סנהדרין, צ"ד ע"א) – על־פי תהלים, צ"ד, י"ז וקט"ו, י"ז, ר ה ב – שר של ים (בבא בתרא, ע"ד ע"ב) — על־פי ישעיה (נ"א, ט'), תהלים (פ"ט, י"א) ואיוב (כ"ו, י"ב), למרות מה שבפסוקים אלה שבמקרא, אפשר, יש באמת איזו בת־קול מן המלחמה של מ ר ד ו ך ו ת י א מ ת הבבליים, י ו ר ק מ י (או ירקומי) — שר־הברד (פסחים, קי"ח ע"א)—יציר הדמיון העממי (אפשר — מן „יורק מים", ואגלי־הברד נראים כעיגולים של רוק). בין „מלאכי־הבלה" תופסים מקום חשוב א ש מ ד א י (טוביה, ג' ח'),—לדעת רוב החוקרים, שם פרסי עתיק מן aishmo daivo או eshm dev, ולדעת אחרים — שֵׁם עברי מן ש מ ד[2], ו ס מ א ל (סם־אל, או האל הסורי שְׂמְאַל), השם הפרטי של השטן, שבזמן המאוחר לכתבי־הקודש נעשה „מלאך סמאל הרשע, ראש כל השטנים" (דב"ר, פי"א), ו ל י ל י ת – שידת־הלילה המעופפת (שבת, קנ"א ע"ב; עירובין, ק' ע"ב; נידה, כ"ד ע"א), ש ה ו ר מ י ן (אנגרה־מייניאו), אלהי החשך והרע, הוא בְּנָהּ (בבא בתרא, ע"ג ע"א) ושְׁשְּׁמָהּ בא לה מתוך שֵׁם של עוף לילי מפחיד (ישעיה, ל"ד, י"ד) ובזמן מאוחר נעשה שם כללי לשידות־נקבות (במאמר ארמי: „רוחין ושדין ו ל י ל י ן", עירובין, י"ח ע"ב, וכן במאמר עברי: „קופין ורוחות ושידים ו ל י ל י ן", סנהדרין, ק"ט ע"א). האמונה ב„מזיקים" היא עתיקה ורווחת ביהודה בימי־הורדוס: האלילים הקדמונים הרי נהפכו כולם לשדים ומזיקים לאחר שפסקו מלהיות אלהויות.

---

[1] ביוונית ורומית: metator—מנהל, מורה-דרך (Krauss, Lehnwörter, II, 331); או האל מיתרה (קוהרט, ערוך השלם, V, 132-133), או metatrion—היכל (L. Blau, Jewish Encyclopedia, VIII, 519), או, לסוף, μετά θρόνου—על-יד הכסא (כסא-הכבוד) (M. Grunwald, Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur, 1901, IV, 127 ff.). על „מימרא", „שכינה" ו„מטטרון" עיין מאמרו החשוב של George Foot Moore, Intermediaries in Jewish Theology, Harvard Theological Review, 1922, XV, 41—85: לפי דעתו, אין שלשת אלה „היפוסטאסות" כלל, אלא במויים לשבר את האוזן. ועיין גם-כן: M. Schwab, Vocabulaire de l'angélologie, Paris 1897, p. 170.

[2] עיין: g. Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum, S. 61.

וכל־כך היו ה„מזיקים" מציאות רֵיאַלית אף בעיני החכמים באותו זמן ובזמן שלאחריו, עד שאפילו המשנה, שבכללה היא נקיה מאמונות תפלות ואף המלאכים אינם נזכרים בה[1], מביאה אותם בחשבון (אבות, פ"ה, מ"ז). האיוונגליונים מלאים וממולאים מהם ו„פרושי" חכם ובעל השכלה יוונית כיוסף בן מתתיהו מספר דברים משונים על ה„דיבוק" ועל מגרש־הרוחות אלעזר, בימי אספסיינוס קיסר, ועל שורש הפיגם, „שכְּשֶׁאַךְ מקָרבים אותו אל החולה הוא מגרש את השדים, כלומר, את הרוחות של אנשים רעים, שנכנסות לתוך בני־האדם החיים והורגות את כל אלה, שאינם משיגים עזרה" (קדמוניות, ח', ב', ה'; מלחמות, ז', ו', ג'). הסגולה כלפי הרוחות הרעות היו, כמו בבבל, לחשים והשבעות וכל מיני כשפים וניחושים. הכשפים והניחושים היו אסורים על־פי התורה; אבל העם, וביחוד הנשים, לא היו משגיחים באיסור זה. ובהשבעות ולחשים ורקיקות פעמים שהיו משתמשים גם החכמים, אף־על־פי שהמשנה התנגדה לה„לוחשים על המכה" (משנה, סנהדרין, פ"י, מ"א)[2]. ואולם צדיק גמור ועושה־נפלאות יכול היה לרפא אך על־ידי תפילה או מגע־יד בלבד (עיין: Schürer, III⁴, 407—420).

4. בהשגחה אלהית, בשכר ועונש ותחית־המתים היה רוב העם, שהפרושים היו מוריו ומדריכיו, מאמין מימי ספר־דניאל ואילך יותר ויותר. עדיין אין אלה עיקרים דתיים במובן המאוחר; אבל כבר אנו מוצאים אותם ברוב הספרים הגנוזים והחיצונים, שהגיעו אלינו מסוף בית שני. עדיין משמשת בערבוביה עם האמונות והדעות החדשות האמונה הישנה, המקראית, שהטוב יבוא לצדיקים גם בעולם־הזה אף אם יתמהמה, וכן הרע לרשעים; אבל כבר נתפשטה האמונה החדשה בהִשָּׁאֲרוּת־הנפש ובגן־עדן וגיהינום, אף אם לא בצורה המפותחת של הזמן המאוחר. הפרט כבר הוא תופס מקום בצדה של האומה. הפרט, בזמנו של הורדוס, זקוק הוא ביותר לשכר־ועונש פרטיים; ואם הוא רואה, שלא באו בחייו, בעל־כרחו הוא מצפה להם לאחר מיתה. ואולם הפרט לא דחה את האומה. האומה יש לה השארות־הנפש שלה, שכר־ועונש שלה. זוהי האמונה בנצחיות־האומה, ביום־הדין (או חבלו של משיח) ובימות־המשיח. שעם־ישראל לא יאבד—כבר הורה ירמיהו הנביא (ל"א, ל"ה—ל"ו). יום־הדין, „יום־ה'", של הנביאים, „חבלו של משיח" בתלמוד, צריך להזק אמונה זו. כי תְּקַבֵּלְנָה אומות־העולם, שעינו ורדפו את ישראל, שלא יָדעו את ה' ואת תורת־מוסרו ומילאו את הארץ חמס, את עֳנשן

---

[1]) כמו שהטעים ד. ניימארק במאמרו „עיקרים" ב„אוצר היהדות", חוברת לדוגמה, ווארשה תרס"ו, עמ' 41—42, ובספריו: „תולדות העיקרים בישראל", אודיסה תרע"ט, II, 3—17, „תולדות הפילוסופיה בישראל", ניו־יורק תרפ"א, I, 43.

[2]) השווה: L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen, Strassburg 1898.

הראוי להן. אבל דין זה יהיה עולמי־כללי: האנושיות כולה תהא נשפטת בו; וביחד עם בצורת, רעב ומלחמות, תגדל בו גם ההשחתה המוסרית של הפרטים והפורענות הבאה־בעקבה לכלל ולפרט. כך אומרת המִשנה או הברייתא העתיקה (משנה, סוף סוטה, וסנהדרין, צ"ז ע"א), שיש בה השקפה קדומה, שהרי היא מצויה גם באיוונגליונים וגם בספריהם של ראשוני אבות הכנסיה הנוצרית (עיין י. קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, חלק שלישי: הרעיון המשיחי בתקופת־התַּנאים, ירושלים תרפ"ג, עמ' 35—38). ודאי פעלו גם חורבן בית שני, ואחריו—הריסות־ביתר ומפלת בר־כוכבא, על הציורים האיומים מ„חבלו של משיח" (י. קלוזנר, שם, 9.III—12); ואולם רוב הציורים מצויים גם ב„ספר־חנוך" ו„עלית־משה", שקדמו לחורבן, וב„ברוך הסורי" ו„עזרא הרביעי", שקדמו לבר־כוכבא (עיין: י. קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, חלק שני: הרעיון המשיחי בספרים הגנוזים והחיצונים, ירושלים תרפ"א). — ולאחר „חבלו של משיח" באים ימות־המשיח. יבוא אליהו, שכבר אמר עליו בן־סירא, שהוא „נכון לעת" לא רק „להשיב לב אבות על בנים", אלא גם „להכין שבטי־ישראל" (בן־סירא, מ"ח, י'; ועיין מלאכי, ג', כ"ג—כ"ד). אליהו יתקע בשופרו של משיח לחירות־ישראל, ואז יהא קבוץ־גלויות: תפוצות־ישראל תתקבצנה לארץ־ישראל מארבע כנפות־הארץ. ואז יבוא משיח, הוא ה„גואל" המלא רוח־אלהים, שינצח את הגויים, יאַבד את הרעים שבהם ויָשיב את מלכות־ישראל לתקפה, יבנה את ירושלים ואת בית־המקדש ויעשם מרכז רוחני לעולם כולו. אותם הגויים, שלא ישָמדו מפני שלא עינו את ישראל, יתגיירו, והעולם יתוקן במלכות־שמים או במלכות־שדי: ה' אלהי־ישראל יהיה אלהי כל הארץ וצדק ושויון ואחוה ישלטו בכל העולם כולו. המשיח יהא בן־דוד. אמנם, דבר זה, שיהא המשיח בן־דוד דוקה, לא היה אז עדיין מקובל כל־כך, שהרי בספר־דניאל אין משיח אישי כלל, „ספר־חנוך", „ספר־היובלים", „צוואות י"ב שבטים" ו„ספר ברית־דמשק" מצפים למשיח מבית־לוי (שלשת הראשונים—מבית־החשמונאים), ובר־כוכבא לא היה בן־דוד, ואף־על־פי־כן ראה בו ר' עקיבה משיח ממש; אבל מתוך „מזמורי־שלמה" (לערך משנת 45 קודם ספה"נ) אנו רואים, שרוב הפרושים ציירו לעצמם את המשיח כבן־דוד, ומשום כך מאסו במלכות־החשמונאים, שהיו מזרע־אהרן; ובאיוונגליונים (כמו גם בברייתא התלמודית המשיחית) בא השם „בן־דוד" בתור כנוי מתמיד למשיח בצד „בן־האדם". — אלה הם עיקרי אמונת־המשיח, שנשתלשלו מתוך חזיונות־הנביאים וספר־דניאל וכבר קבלו אותה צורה, שנצטיירה כאן, בברכות שמונה־עשרה, שכפי הנראה מן הנוסח העברי של בן־סירא, פרשה נ"א, כבר היו עיקריה קיימים קודם מרידת־החשמונאים: „הודו לגואל־ישראל", „הודו למקבץ נדחי־ישראל", „הודו לבונה עירו ומקדשו", „הודו למצמיח קרן לבית־דוד", ועוד. מה

שאנו מוצאים חוץ מזה (משיח בן־יוסף, משיח לוקה ביסורים, משיח שקדם לבריאת־העולם, ועוד) הוא רקמת הדמיון העממי בזמן שאחר חורבן בית שני והריסות־ביתר, בשעה שנוראות־ההורבן ומפלתו של בר־כוכבא נתנו את הצבעים לציורי־פלצות או לחזיונות־נקמה וגם לציורי־ישועות רַבְגוֹנִיִּים ועזים ביותר. בימי־הורדוס לא היה יותר ממה שנצטייר בזה (עיין בקיצור: י. קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ׳ 432—434, ובפרטות בחלקים ב׳ וג׳ מן „הרעיון המשיחי בישראל״). אבל אף מה שנצטייר היה בו די להלהיב את דמיונו של העם בתקות גאולה מעול־הגויים ושלטון מדיני־רוחני על הגויים המשעבדים אותו ובאמונה בשנוי־ערכים גמור בימים הבאים („לעתיד לבוא״).

אמונה ותקוה אלו, שנלוו אליהן סערת חימה כבושה וכעס נבואי קדוש על העריצות והזדון של השליטים התקיפים הזרים והזרים־למחצה, ביחד עם קנאת־הדת של החשמונאים הראשונים, הן הן סבת צמיחתה של חבורת־הקנאים מיסודו של חזקיה הגלילי עוד בימי הורקנוס השני ואחריו. עדיין לא הייתה זו כת של קנאים בפועל, אבל כבר היתה כת בכח. „אדום״ ו„רומי״ נעשו לקנאים אלה שמות־נרדפים ושנאת־מות שנאו את שתיהן כאחת. אלה היו הצעירים חמומי־הלב, שנלאו לשאת את כובד־עולה של „מלכות־אדום״ הכפופה לרומי. יוסף בן מתתיהו מזכיר בפירוש את ה„צעירים״ (τοῖς νέοις, קדמוניות, י״ז, ו׳, ג׳), ועוד בימי חזקיה הגלילי, כשהרג הורדוס הצעיר, כשעדיין היה רק הטֶטְרַארְכוס של הגליל, את בני־חבורתו של חזקיה, באו אמותיהם של אלה ותבעו בפני הורקנוס השני את דמם של בניהן מהורדוס המרצח (שם, י״ד, ט׳, ב׳), ובכן—אף אלה היו צעירים, שאמותיהם דואגות להם (עיין „היסטוריה ישראלית״, II, 212—216, ולהלן, § 13). — כבר נתהווה אז לא רק המון כפרי, אלא אף המון עירוני—מן האומנים והסוחרים, ונכללו בו אף קצת מצעירי־הסופרים ותלמידי־החכמים ופרחי הכהנים־ההדיוטות — דימוקראטיה עברית הגונה. אלה היו המוני־העם של אותו זמן, שאף חלק מ„עמי־הארץ״ נלוה אליהם, כדרך כל תנועה עממית— והפטריוטים הנלהבים היו מנהיגיהם. הם הם שגרמו למרידות בחייו של הורדוס, מרידות, שנדכאו בחוזקה, והם הם שעשו את יהודה ואת הגליל כמרקחה מיד לאחר שעצם הורדוס את עיניו. הם הם ה„פריצים״ וה„בריונים״ וה„סיקרים״ של סוף ימי־החשמונאים ושל ימי־הורדוס והימים שאחריו, שאז כבר נעשו כת מיוחדת, עד שנשתפכו לתוך הזרם הגדול של ה„סיקריים״ בימי החורבן[1], הם הם ה„בולשוויקים״ של אותו זמן, שונאי העשירים והשליטים והתקיפים, אבל הם הם גם הפטריוטים היותר נעלים, שקמו לישראל מימי־החשמונאים ועד בר־כוכבא. אלא שהחשמונאים שִׂחֲקָה להם השעה,

---

[1]) למרות התנגדותם העצומה לכל השקפה זו של Foakes Jackson and Kirsopp Lake, The Beginnings of Christianity, London 1920, pp. 289, 421—425.

שנלחמו במלכות־ס ו ר י ה הגוססת והצליחו, והללו נטרפה עליהם הישעה ודנו עם מי שהיה אז תקיף לא רק מהם, אלא גם מכל העולם כולו—עם רומי—ונפלו במלחמה. כל הטאם היה—שלבם היה מושל בהם ואת נפשם היו מוכנים למסור על חירות־עמם, ועל־כן לא היו מוכשרים לשקול את כחותיהם שלהם לעומת אותם של הורדוס ורומי בכף־המאזנים ההיסטורית.

שקול־דעת כזה היה לשאר שלש הכתות בישראל, שכבר נתגבשו עוד בימי־החשמונאים וכבר היתה לי ההזדמנות לדבר עליהם בפרטות (היסטוריה ישראלית, II, 89—119). ה א י ס י י ם בורחים לא רק מן העבודה המדינית, אלא מן החיים בכלל. במסחר אינם מכירים ובחברה המדינית אינם היים ולהלחם ב"ע אינם מוכשרים—והורדוס משחרר אותם משבועת־אמון לו ולהקיסר.— ה צ ד ו ק י ם, כהעשירים והמיוחסים שבכל הדורות ובכל העמים, היו „ריאליים" ו„חשבנים" ביותר וראו, שאין תקוה להתגבר על הורדוס ורומי מסייעתו, ואף מצבם לא היה רע במדה שיכשל כח־סבלנותם. הרבה מהם, שמסוף ימיו של יוחנן הורקנוס ואילך השלימו עם החשמונאים גוזלי כסא־בית־צדוק, שהתייחסו אליו ונקראו בשמו, נהרגו על־ידי הורדוס ונכסיהם הוחרמו. השאר השלימו לאחר זמן עם הורדוס, כמו שהשלימו עם בית־חשמונאי בשעתו, ונתערבו ב ב י ת ־ ב י י ת ו ס, שנתעלה על־ידי הורדוס, באופן ש„צדוקים ובייתוסים" נעשו מפלגה אחת מתנגדת לפרושים. בתור „משלימים" ו„מתפשרים" לא הצטיינו בשום דבר, אף אם ישבו בסנהדריה או בבית־דינו של הורדוס, מפני שלא נועזו לעשות דבר שלא ברצונו של הורדוס אדונם ואף לא היו מוכשרים ל ח ד ש כלום בדברים, שהורדוס לא הקפיד עליהם. ועל־כן אין אנו שומעים דברי־מחלוקת חשובים בין הצדוקים והפרושים מ א ח ר ש מ ע ו ן ב ן ש ט ח ועד ר ב ן י ו ח נ ן ב ן ז כ א י.

אחרת עשו הפרושים. אף הם שנאו את הורדוס שנאת־מות ולא רצו להשבע לו וחלק מהם אף נתקשר עליו ונבא לביאת משיח בקרוב, שאז תפול מלכות־הורדוס (עיין למעלה, § 4). ואף הם היו נבונים למדי והכירו, ש„שוא תשועת־אדם" נגד הורדוס ורומי ואין לצפות אלא לרחמי־שמים, כשיעלה רצון מלפני המקום לשלוח גואל־צדק לעמו. אבל הם לא ישבו בחבוק־ידים. עוד מעט ונראה אנשים קרובים להם ברוח, שאינם נשמעים להורדוס בדבר הנשר שעל שער בית־המקדש ומוסרים נפשם על קידוש־השם (למטה, § 12). ואולם הרוב הכיר ונוכח, ששום מרידה לא תצליח עתה, בימיו של העריץ הפיקח, שרומי תומכת בידו. ואם אי־אפשר לעסוק עכשיו בעבודה מ ד י נ י ת, ראוי לגבר חיילים בעבודה ר ו ח נ י ת. כבר הורה ש מ ע י ה, שהיה בימי המבוכות שלאחר כבוש־פומפיוס: „ואל תתוודע לרשות" (אבות, פ"א, מ"י). ודבר זה קיים אחד מתלמידיו, שנעשה מניח־היסוד ליהדות התלמודית.

§ 10. הלל ושמאי.

1. זמנו של הורדוס היה זמן נורא; אך „יום־קטנות" לא היה. ובזמן גדול אי־אפשר בלא אדם גדול. ואולם אדם גדול כפי שאנו מציירים אותו ברגילות, חַדְשָׁן וּמְהַפְּכָן ולוחם, עמקן ודעתן והולך בגדולות כאחד, לא היה יכול לחיות עם הנחש הורדוס בכפיפה אחת. האדם הגדול בימי־הורדוס צריך היה, איפוא, להיות מחַדש גדול מצד אחד (הלא על־כן אדם גדול הוא!) ואדם נוח, ענוותן, וַתְּרָן ובורח מן השררה ומן המלחמה, מצד שני. רק באדם כזה לא ישים הורדוס את עינו לרעה. ואדם גדול כזה, בעל תכונות הֲפכיות, לכאורה, היה — הלל הזקן.

כל מה שאנו יודעים על חייו ורוב מעשיו של הלל אינם אלא דברי־אגדה. הרי, למשל, הידיעה, שהיה ממשפחה רמה: אביו משבט־בנימין (כשאול הטרסי — פוילוס — אל הרומיים, י"א, א', אל האֶפסיים, ג', ה' — אבל מי יָדע אז עוד את השבטים ואת המתיַחסים אליהם זולת את הכהנים והלויים?) ואמו מבני שפטיה בן אביטל, אשת דוד המלך (עיין ירושלמי, כלאיים, פ"ט, ה"ג; בבלי, כתובות, ס"ב ע"ב; ב"ר, פל"ג; ואולם בב"ר, פצ"ח, אנו מוצאים: „ר' חייא רבה מן דשפטיה בן אביטלי"); ואף־על־פי־כן הוא עני מדוכא ומוצא את לחמו בדוחק גדול. ובמה הוא עוסק — אין אנו יודעים כלל. לפי ידיעה תלמודית אחת (סוטה, כ"א, סוף ע"א), „הלל עסק בתורה, שבנא (אחיו) עבד עיסקא"; ולפי ידיעה אחרת (יומא, ל"ה ע"ב): „בכל יום ויום היה (הלל) עושה ומשתכר (משכיר עצמו) בטרפעיק". אבל מה היה עושה ולְמַה היה משכיר עצמו — אינו ידוע משני התלמודים הרחבים מיני ים והמדרשים המרובים כל־כך, ואף רבנו בחיי בן פקודה (ב„חובות הלבבות", שער הפרישות, פ"ה) והרמב"ם (בפירוש המשניות לאבות, פ"ד, מ"ה) אומרים, שהיה חוטב־עצים, בלא שיַּראו מקור לדבריהם. ואף הידיעה בדבר תשוקתו ללמודים מעולפת אגדה נאה. הוא ממעט כל־כך להרוויח, עד שאינו יכול לשלם דמי־כניסה לבית־המדרש של שמעיה ואבטליון והוא מוכרח לשכב על גבי הארובה, וכל הלילה דוקה (כאילו שמעיה ואבטליון לא היו הולכים לביתם כל הלילה, וכפרט בליל־שבת!), ובליל־שבת דוקה (ואימתי היה צריך לשלם את דמי־הכניסה? בערב שבת עם השכה?), ושלג מרובה דוקה יָרד בלילה ההוא בירושלים (מה שיקרה שם, אבל לעתים רחוקות), עד שכיסה את כל גיפו והקפיא אותו (בירושלים!) ובגופו האפיל על אור־הארובה של בית־המדרש לאחר שהאיר היום, ופרקוהו מעל הארובה והושיבוהו כנגד המדורה והללו עליו את השבת (יומא, ל"ה ע"ב). וכי אין זו אגדה נאה, שיש בה כדי לצייר את חשקו בלמודים, אבל לא יותר מאגדה? — ואפילו כל המעשה עם „זקני־בתירה" או „בני־בתירה", שנתעלמה מהם הלכה, שאם ארבעה־עשר בניסן חל בשבת דוחה הפסח את השבת—„עמי־ארצות" כל־כך היו „זקני־בתירה" או מאורע רחוק כל־כך היה י"ד ניסן, שחל בשבת! — ועל־פי עצתו

של אדם אחד פנו אל „בבלי אחד והלל שמו, ששִמש את שמעיה ואבטליון", והוא התחיל דורש להם מהקש ומקול־וחומר ומגזירה־שוה—והם לא השגיחו בכל אלה עד שנשבע, ששמע דין זה משמעיה ואבטליון, — ועל ששמע דבר זה והם לא שמעו (כאילו יש בזה איזו גדולה יתרה!) וויתרו בני־בתירה ברצונם הטוב על הנשיאות בסנהדרין — כבוד, שלא היה כדוגמתו בזמן ההוא — ו„עמדו ומינו אותו נשיא עליהם" (ירושלמי, פסחים, פ״ו, ה״א; בבלי, שם, ס״ו ע״א; ובקיצור נמרץ, בלא רוב הקישוטים האגדותיים, בתוספתא, שם, ד׳, א׳—ב׳). כלום כל זה אינו אגדה נאה בלבד? — ולא עוד, אלא שאנו רואים מתוך יוסף בן מתתיהו ומתוך הברית החדשה (האיוונגליונים ו„מעשי־השליחים"), שהנשיא, ראש הסנהדריה הגדולה, היה הכהן הגדול ולא שום אדם אחר עד לאחר החורבן (לערך בשנת 80 לספה״נ). וכבר הוכיח ד. חוולסון בפרטות, שכל ספור זה בדבר השאלה, אם פסח דוחה שבת, וכל נשיאותם של בני־בתירה והתפטרותם לטובתו של הלל, מלאים אי־אפשרויות היסטוריות והגיוניות ובשום אופן אין לקבלם בתור עובדות היסטוריות [1]. „בני־בתירה" לא נזכרו בפני הבית בשום מקום אחר בתלמוד או במדרש, וההשערה הידועה, ש„בני־בתירה" הם הם הבבלים, שהושיב הורדוס בבשן ומינה את זמרי לראש עליהם והם בנו שם את העיר בתו׳רה, אינה מתקבלת על הדעת מטעמים שביארתי (עיין למעלה, סוף § 6). ועל זה יש להוסיף, שספור־אגדה זה בתוספתא (פסחים, ד׳, א׳—ב׳) אינו מזכיר את התפטרותם של בני־בתירה כלל ואומר רק זה: „בו ביום מינו את הלל נשיא". ולפיכך נראה לי, ש„זקני־בתירה" נשתרבבו לבעלי־האגדה בפסחים מאותם בני־בתירה, שהתווכח עמהם וניצחם רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן, שאז ודאי הגיע בית־הלל לגדולה ולנשיאות (ראש־השנה, כ״ט ע״ב). — ובכלל מוכיח חוולסון, שנעשה נשיא לא הלל עצמו ואף לא שמעון בנו, שלא היה במציאות כלל, שהרי נזכר רק בברייתא תלמודית אחת ויחידה (שבת, ט״ו ע״א), ולדעתו של שאול קימפף (Monatsschrift, 1845, IV, 98 ff.), צריך להיות בה במקום „הלל ושמעון, גמליאל ושמעון"—„הלל ושמאי, גמליאל ושמעון" („שמעון" הראשון נשתרבב מ„שמעון" השני),—ואפילו לא גמליאל הראשון, בנו (או בן־בנו) של הלל, שיָשב בסנהדריה ולימד וגם דן את פּוילוס (מעשי־השליחים, ה׳, ל״ד—ל״ט, וכ״ב, ג׳), אבל נשיא־הסנהדרין לא היה; וכן לא היה נשיא שמעון הראשון בן גמליאל, שיוסף בן מתתיהו (חייו, 38) מתאר אותו כ„בן משפחה מיוחסת מאד" וכבעל השפעה על הכהנים הגדולים חנן וישוע, שהאחד מהם, חנן, הוא הוא שעמד בראש־הסנהדריה בימי המרידה הגדולה (66—68 לספה״נ), אבל לא הוא. נשיא נעשה רק בן־בנו של גמליאל הראשון

[1]) D. Chwolsohn, Das letzte Passamahl Christi etc., 2. Aufl., Leipzig 1908, SS. 20—30.

ובנו של שמעון הראשון — רבן גמליאל השני, לערך עשר שנים אחר ההורבן (לערך 80 לספה"נ); ואף מפני שהנשיאות, שנמשכה לערך 350 שנה אחר החורבן (80—415), נשארה כל הזמן הארוך בבית־הלל, על־כן נתייהסה הנשיאות גם להלל ובנו ובן־בנו בפני הבית, שאז היו הכהנים הגדולים נשיאי־הסנהדריה, כאמור; אלא שאפשר, שהלל ורבן גמליאל בנו ורבן שמעון בן־בנו היו נשיאים לאיזה ועד מיוחד לעניני־הדת בסנהדריה, ומזה נשתרבבה הטעות בדבר הנשיאות בסנהדריה כולה [1], או, כדעתו של א. ביכלֶר, היתה בצד הסנהדריה המדינית—סנהדריה דתית, שנקראה אף היא „בית־דין הגדול" או „בית־דין שבלשכת הגזית" (תוספתא, הוריות, א', ד'; שם, סוטה, ט', א', ועוד), ואפילו „סנהדרין", „סנהדריה גדולה" או „סנהדרין של שבעים ואחד", אבל עסקה אך בחיים הדתיים ובמדרש־התורה בהתאמה לצרכי החיים הדתיים בכל הקֶפס [2]. — ואף הידיעה, שהלל חי מאה ועשרים שנה והיה נשיא ארבעים שנה (בארבעים שנות־הנשיאות החזיקו עוד גם גריץ וראה"ה וייס, שצמצמו את שנות־חייו של הלל לשמונים שנה במקום 120), אינה אלא אגדה. בספרי (דברים, סי' שנ"ז, הוצאת מא"ש, ק"נ ע"א, ומקוצר בב"ר, פ"ק) הושוו הלל, רבן יוחנן בן זכאי ור' עקיבה למשה רבנו, שחי 120 שנה לפי האגדה המקראית, וכחייו של משה נחלקו גם חייהם של הלל, ריב"ז ור"ע לשלשה חלקים, שכל אחד מהם הוא 40 שנה בדיוק (על הלל נאמר בספרי, שם, ש„עלה מבבל בן מ' שנה ושימש חכמים מ' שנה ופירנס את ישראל מ' שנה"). סכימתיות זו היא עֵדות נאמנת על אגדיותה של הידיעה כולה בדבר שנות חייו ומעשיו של הלל (Chwolsohn, SS. 127—128). אין אני צריך לומר, שהספור בדבר שני בני־האדם, שהמרו זה את זה, אם אפשר להקניט את הלל, הוא כולו אגדה; אפילו הספור בדבר שלשת הנכרים, שבאו להתגייר, האחד מהם על מנת שיתמנה כהן־גדול, השני—על מנת שיהא רשאי להודות בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל־פה והשלישי — על מנת שילמד את כל התורה כולה „על רגל [3]) אחת" (שבת, ל' ע"ב ול"א ע"א), אינו אלא אגדה נאה בלבד, אמנם, אגדה, שהיא מורָה על מדותיו התרומיות של הלל, שהרי אין אגדה רואָה אלא מההרורי־ההיסטוריה ואין האגדה אלא בת־קול רחוקה, פעמים קלושה ופעמים מוגזמת,

[1]) Chwolsohn, op. cit., SS. 24, 26, 30, 82, 86—87, 96, Anm. 1; Jelski, Die innere Einrichtung des grossen Synedrions etc., Breslau 1894.

[2]) A. Büchler, Das Synedrion in Jerusalem und das grosse Beth-Din in der Quaderkammer des Jerusalemischen Tempels, Wien 1902, SS. 193—194; נגד השקפה זו עיין: Schürer, II⁴, 246—247.

[3]) ר' יוסף שיינהאק שיער ב„המשביר", ווארשה תרי"ח, ערך „רגל", ש„על רגל אחת" הוא מן regula ברומית, כלומר, בכלל אחד; אבל אז היה צריך להיות „ברגל אחת" ולא „על רגל אחת".

של העובדות הממשיות. על שמאי הקפדן אין אגדות נאות כאלו; וכן אינן על ר' אליעזר בן הורקנוס ודומיו. אות הוא, שהיה בהלל משהו בפועל, שאפשר היה לתלות בו אגדות אלו דוקה ולא אחרות. אבל סוף־סוף אגדות הן אלו ולא מאורעות של חיים.

ובכן מה אנו יודעים בבירור מחייו של הלל? — לדעתי, אך שלשה דברים: א) שהיה בבלי, שהרי נשתמרו במשנה (אבות, פ"א, מי"ג; פ"ב, מ"ז) ובירושלמי פתגמים אחדים ממנו בארמית, שאבות של ר' נתן (נ"א, פי"ב, נ"ב, פכ"ז, הוצאת שכטר, דף כ"ח ועמ' 57) קורא לה „לשון בבלי" או „בלשון־הבבליים" — לשון מדינתו של הלל, בעוד שאין פתגמים כאלה משום תנא קדום אחר (עדותו של יוסי בן יועזר על „איל קמצא דכן" אינה פתגם); ב) שהיה עני ומתחילה היה מתפרנס מאיזו עבודה בלתי־ידועה, ואחר־כך, כשנעשה גדול בתורה, היה לו שבנא אחיו לעזר; ג) שיָשב בסנהדרין, הוא ובנו ובן־בנו, ואפשר — גם עמד בראש איזה ועד סנהדריוני או סנהדריה דתית, ובשביל כך נקרא „הזקן", ולא משום שהיה עוד הלל אחד, שהרי אף שמאי נקרא „הזקן" ושמאי שני לא היה, וכמו־כן כבר ראינו, שיוסף בן מתתיהו אומר על בן־בנו, שמעון בן גמליאל, שהוא „ממשפחה מיוהסת מאד", אלא שלא היה נשיא הסנהדריה הגדולה, המדינית, כולה, שעדיין היתה קימת בימי־הורדוס ונזכרה במשפט, שעורר הורדוס נגד הורקנוס השני [1]; ולסוף, ד) שחי ופעל בימי הורדוס (לערך 45—5 קודם ספה"נ) והיה אחד מראשי־הפרושים, העמיד תלמידים הרבה („בית־הלל"), פיתח והרחיב את מדרש־הכתובים אף תקן תקנות דתיות והברותיות הרבה, והיה בעל מדות תרומיות יוצאות מן הכלל: חסיד ועניו ונוח לבריות. כל הפרטים המסופרים עליו הם דברי־אגדה. אפילו את שֵם אביו אין אנו יודעים. אפשר, ששֵם אביו היה גמליאל כשם בנו (כמו שבכלל היה נוהג בבית־נשיאים זה: שמעון בן גמליאל — גמליאל בן שמעון — שמעון בן גמליאל); והראיה — שאֶחד מן הגרים קראו לשני בניו: הלל וגמליאל (אבות של ר' נתן, נ"א, סוף פט"ו, הוצאת שכטר, עמ' 62, והערה כ"ד); ומכאן ראיה, שלא היה להלל בן בשם „שמעון" וגמליאל הזקן, הראשון, שבפני הבית, הוא בנו של הלל ולא בן־בנו.

אבל כבר אמרתי, שאף האגדות על הלל יֵש בהן גרעיני־היסטוריה: על־ידי פרטיהן הן מראות את כלל תכונתו של מי שנתרקמו עליו ומסביב לו. ודאי היה הלל ענותן, רודף־שלום ואוהב את הבריות (כמו שהטיף לאחרים, אבות, פ"א, מי"ב) וכך היה ביחסו אל כל אדם ואדם; אבל השוב מזה באישיות היסטורית — מה שהיא ביחסה אל הצבור ואל שאלות־חייו. הלל

[1] קדמוניות, ט"ו, ו', סוף ב'. וזהו נגד בעל „דורות הראשונים", שלדעתו ביטל הורדוס את הסנהדריה המדינית כולה לאחר ש„הרג את כל חברי הסנהדריה", קדמוניות, י"ד, ט', ד' (אבל השווה שם, ט"ו, א', ב' — רק 45 מן הראשונים מכת-אנטיגנוס).

לא היה לוחם מדיני; ואף מפני כן יכול היה לפעול בחיי־האומה לתקנתם ושפורם הפנימי בימים נוראים בימי מלכותו של הורדוס. מצד זה, אם יש הֵפך גמור מן הנביאים, אלה האריות השואגים על ה„מאַשרים המתעים" ועל ה„רועים הרעים", הרי זה הלל. בכל המאמרים והתקנות השונים והמשונים של הלל אין אתה מוצא אף דְבַר־קובלנה אחד ברור על ממשלת־הזדון של הורדוס האדומי. אפילו בסנהדריה של ימי הורקנוס השני, כשֶדנו את הורדוס על שהרג את חזקיה הגלילי ובני־סיעתו בלא משפט, היה שמאי הקטיגור כלפי הורדוס וחברי־הסנהדריה הפחדנים: הלל לא הטיה דברים כלפי חבריו, שכבשו פניהם בקרקע; והלל, הפעם ביחד עם שמאי, שאַף לו היו תלמוד־התורה ומדרש־התורה יקרים מן הפוליטיקה, יעצו לפתוח את שערי ירושלים לפני הורדוס, למען השלום אף אם לא למען האמת, שהיתה על צדו של מתתיהו־אנטיגנוס החשמונאי. דבר זה הוא רחוק כל־כך מדרכי־הנביאים! — אין הלל עוד קול־שדי שבלֶב־האומה: אין הוא מוכיח ומיַסר, חוזה חזות קשה לעם, מרעים בקולו על התקיפים והשליטים וקורא למהפכה ולשנוי־ערכים. איש־שלום הוא, „אוהב שלום ורודף שלום". עממי במובן הנוח והמרגיע שבמלה זו ולא במובן הרֵיבולוציוני שבה. „הנח להם לישראל! אם לא נביאים הם—בני־נביאים הם!" — אפילו אם לא אמר הלל כך (פתגם זה הובא גם בתוספתא, פסחים, ד', ב', במקום שלא באו דברי־האגדה על „זקני־בתירה"), יכול וצריך היה לאמרו. הוא עניו ונוח וקרוב לעם. אינו מתייהר ואינו מתנדר בתורתו. סבלן הוא ואוהב־שלום: אֵינו נלחם בעָושים מעשים מכעיסים ומקניטים כהורדוס ומקורביו — זהו גרעינה ההיסטורי של האגדה על אדם, שהמרה את חברו, שיקניט את הלל, — והפסיד. ושמח וטוב־לב הוא ככל צדיק בלתי־נלחם: „מובטחני, שאין זה בתוך ביתי" (ברכות, ס' ע"א), אומר הוא כשהוא שומע „קול־צווחה" מרחוק; ופתגמו הוא: „ברוך ה' יום יום" (ביצה, ט"ז ע"א). שהרי הצדיק הנלחם — הנביא—מלא הוא מרורות תמיד כישעיהו וירמיהו; ואך הצדיק החסיד, שהעיקר בעיניו לא להלחם ברע, אלא לעשות את הטוב ולהיות לו למופת ממילא, יכול להיות בעל לב טוב ושמח כל הימים. מכל שליש האגדות על הגֵרים, שבאו לפני הלל, אפשר ללמוד אך דבר זה: שהפרושים שמינו ובזמנו היו אוהבי־גרים, כמו שמעיד עליהם האיוונגליון (מתיא, כ"ג, ט"ו), שהם „סובבים בים וביבשה כדי לגייר אדם אחד", וכמו שמוכיחה התפלה על „גרי־הצדק", שהוכנסה לתוך תפלת „שמונה־עשרה". השאר אינו אלא דברי־אגדה. ואולם יש להחליט, שבאמת הוציא מפיו את המאמר המפורסם: „דַעֲלָךְ סְנֵי לְחַבְרָךְ לָא תַּעֲבֵד" (מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך, שבת, ל"א ע"א) באיזו הזדמנות חשובה. המאמר הנפלא, יסוד המוסר האנושי כולו, שהאנגלים קוראים לו ה„כלל של זהב", בא בלשון ארמית ולא בעברית; וכבר העירותי, שהלל הבבלי הרבה להשתמש במאמרים ארמיים וגבדל בזה מראשוני התַנאים הארצישראליים.

ובכן לא צדק המנוח בן־גריון (מ. י. ברדיצ'בקי) בהחלטתו, שמאמר זה נאמר על ידי ר' עקיבה ולא על־ידי הלל[1]. ואולם פתגם זה אינו אף המצאתו של הלל. כבר הוא מצוי בסגנון זה ממש ב„ספר־טוביה" (ד', ט"ו — „מה שאתה שונא אַל תעשה לשום אדם" — ὅ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς) וב„אגרת־אריסטיאס" (הוצאת Wendland, פיסקה 207): „וכשם שאין אתה רוצה, שתֵּעָשה לך רעה, אלא שיֵעָשה לך כל טוב, כך צריך אתה לעשות לנתיניך ולכל מי שחטאו נגדך", וגם ב„צוואת־נפתלי" העברית (א', „אוצר־מדרשים" לי"ד אייזנשטיין, I, 237): „שלא יעשה איש לרעהו מה שלא ירצה לעשות לנפשו", קודם הלל, ואצל פילון, שספק גדול הוא, אם יָדע את הלל: ἅ τις παθεῖν ἐχθαίρει μὴ ποιεῖν αὐτόν — מה שאחד שונא לסבול אַל יעשהו (Eusebius, Praeparatio evangelica, VIII, 7; Philo, ed. Mangey, II, 629) בספר היהודי בעיקרו Didache, I, 2, וגם בספר־חנוך הסלאַווי (ס"א, א'): „מה שאדם מבקש מאלהים לנפשו, יעשה לכל נפש חיה". כל זה מתאים לפתגמו המובא בזה של הלל ואף לפתגמו של ישו (מתיא, ז', י"ב): „כל מה שתרצו, שיעשו לכם בני־האדם, עשו להם גם אתם, כי זאת התורה והנביאים" — השווה אצל הלל: „זו היא כל התורה כולה". טוביה, הלל ופילון נתנו את הצורה השלילית של הצווי המוסרי הגדול ו„אריסטיאס" ומחבר „ספר־חנוך" הסלאַווי נתנו לו את הצורה החיובית, כישו (עיין „היסטוריה ישראלית", II, 164). זוהי נקודת־המגע שבין הלל ובין ישו: המוסריות העליונה ואהבת־הבריות הגמורה[2]. הן אמנם, לפי המסורת האיוונגליונית, נלחם ישו בפרושים ה„חנפים", והלל אינו נלחם כלל, אפילו בצדוקים. אפילו בדבר שהיה מהולק בו עם שמאי ותלמידיו — בענין הסמיכה ביום־טוב — לא רצה לבוא לידי מחלוקת בפועל, ו„כשהביא עולתו לעזרה לסמוך עליה ביום־טוב" ותלמידיו של שמאי הזקן „חברו עליו ואמרו: מה טיבה של בהמה זו?" — שִׁקר מפני דרכי־שלום ואמר להם: „נקבה היא ולזֶבח־השלָמים הבאתיה" (ביצה, כ' ע"א). אבל להלחם ברָשות הזֵדונה, בתקיפים השליטים, לא יָדעו לא הלל ולא ישו. אף בעיניו של הלל היה עיקר־היהדות — מעשה־הטוב ואהבת־הבריות. דבר זה אנו רואים אַף מתוך האגדות הנזכרות, שאם גרעין היסטורי אין בהן, ודאי יש בהן זֵכר היסטורי. — אבל יותר מבאגדות אנו רואים דבר זה במאמריו של הלל, שנשארו לפליטה במשנה — ב„אבות", פרק א' (י"ב, י"ד) ופרק ב' (ד'—ז'). — יש חושבים, שהמאמרים שבפרק ב' של „אבות" אינם להלל הזקן, אלא הם להלל

[1] עיין: „לקוטים: I. הלל או עקיבה?" — „הגורן" לשיא הורודֶצקי, ברלין תרס"ג, IX, 97—90.

[2] נגד דעתו של Franz Delitzsch, Jesus und Hillel, 3 Aufl., Leipzig 1879.

השני, מפני שפרק ב׳ מתחיל ברבי (יהודה הנשיא) ורבן גמליאל בנו (נגד זה עיין: א״ה וייס, דור דור ודורשיו, I[3], 151, הערה 3); ואפשר, אמנם, שנשתרבב לכאן איזה מאמר של הלל השני; אבל אף רוב המאמרים המיוחסים להלל שבפרק ב׳ הם להלל הזקן, ראשית, מפני שאחר מאמרים אלה בא (פ״ב, מ״ח) מאמרו של רבן יוחנן בן זכאי תלמידו (או תלמיד־תלמידו); שנית, מפני שאף בין המאמרים הללו יש מאמר אחד בלשון ארמית — ומאמר זה דוקה מובא בפירוש במקום אחר (סוכה, נ״ג ע״א) בשמו של הלל הזקן; ולסוף, שלישית, כל המאמרים הללו מתאימים לתכונתו של הלל.

2. המאמרים הַהִלֵּלָנִיִּים, שאינם מוטלים בספק, אלה הם: א) „הוֵי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה״. ואמנם, אהרן מתואר בתורה בתור רודף־שלום, שהרי אפילו עֵגל עשה לעם מפני דרכי־שלום, כדי להרגיע את העם. הלל, כמו שראינו, שִׁקֵּר מפני דרכי־שלום בפני תלמידיו של שמאי בענין סמיכה ביום־טוב ולא התקוטט בהורדוס ופקידיו. שהיה „אוהב־הבריות״ — כהאמת לשתי מלות אלו היא המלה היוונית המורכבת „פילאַנתרופוס״, — על זה מעידות כל האגדות, שנתרקמו מסביב לשמו. למשל, האגדה, ש„הלל הזקן לקח לעני בן־טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, ופעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו ורץ לפניו שלשה מילין" (כתובות, ס״ז ע״ב; ובלא הסוף המוגזם — תוספתא, פאה, ד׳, י׳; ספרי, דברים, סי׳ קט״ז, הוצאת מא״ש, צ״ח ע״ב). ודאי, גוזמה היא זו; אבל בת־קול היא מאהבת־הבריות הבלתי־רגילה שלו. ואף אשתו היתה כך: היא נטלה את הסעודה, שהזמינה לבעלה ולאורחו, שזימן לביתם, ונתנה לאדם עני, שלא היה ביכלתו להכין סעודה לכבוד כלולות־בתו (דרך ארץ רבה, פ״ו). ומה נאה הוא ספור זה בדבר יחסו של הלל לפועלים פשוטים, „עמי־ארצות": „מעשה בהלל הזקן, שהיה עומד על פתחה של ירושלים ובני־אדם יוצאים לפעלם. אמר להם: ‚בכמה אתם עושים היום?' — זה אומר; ‚בדינר', וזה אומר: ‚בשני(ם) דינרים'. אמר להם: ‚המעות האלו מה אתם עושים בהם?'— [אמרו לו]: ‚כדי להתפרנס בהם להיי־שעה'. אמר להם: ‚לא תבואו ותנחלו תורה — ותנחלו היי העולם הזה והעולם הבא?'. — וכן היה הלל עושה כל ימיו, עד שהיה מכניסם תחת כנפי־שמים" (אבות של ר׳ נתן, נ״ב, פכ״ו, הוצאת־שכטר, עמ׳ 54). ב) מאמרו הארמי האחד: „נְגִיד שמיה — אֲבַד שמיה, ודלא מוסיף — יָסֵף, ודלא יָלֵיף — קטלא חייב, ודאשתמש בתגא — חֲלַף" —, כלומר: מי שמגדל שמו — מאבד שמו, ומי שאינו מוסיף (על מה שיָדע) — מפסיד, ומי שאינו לומד (כלל) — חייב מיתה, ומי שמשתמש בכתר (של התורה) — עבר מן העולם. — החריפות והקיצור של הביטויים מעידים על עתיקותו ומקוריותו של המאמר; ומפני שהוא ארמי נאה הוא לבבלי ביותר. ואפשר, שאי־בהירותו באה מפני שיש כאן רמזים כלפי השררה. רמז כזה נגד

ממשלת־הזדון של הורדוס מוצאים „אבות של ר׳ נתן״ (נ״א, פ״ב, הוצאת שֶכטר, ראש עמ׳ 56) בביטוי: „נגיד שמו — אבד שמו״ — „מלמד, שלא יוציא לו אדם שֵם במלכות, שכיון שיוציא לו שם במלכות סוף שנותנין בו עיניהם והורגין אותו ונוטלים ממנו את ממונו״. ורמז כזה נראה לי גם בביטוי „ודאשתמש בתגא״, שהוא „כתר״ בארמית וגם toga ברומית; ואולם כבר הזכיר מאמר זה בשמו של הלל ר׳ צ ד ו ק — ובעברית — ופירשה במובן: „ואל תעשם (את דברי־התורה) עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור (נ״א לחתוך) בהם; הא למדת: כל הנהנה מדברי־תורה נוטל חייו מן העולם״ (אבות, פ״ד, מ״ה); אבל אף ר׳ צדוק, אפשר, כבר לא הבין את הרמז המדיני. — ובנוגע לענוותנות, יש מהלל מאמר עברי, שבאיוונגליון (מתיא, י״ח, ד׳, וכ״ג, י״ב, ולוקאס, י״ד, י״א) נמצא בדומה לו: „השפָלתי היא הגבָהתי, הגבהתי היא השפלתי״ (שמ״ר, פמ״ה; ויק״ר, פ״א); אבל יש כדוגמת מאמרו זה של הלל גם בתשובות, שהשיבו „זקני־הנגב״ ל א ל כ ס נ ד ר מ ו ק ד ו ן (תמיד, ל״ב ע״א, עיין רש״י, ד״ה: „ימית את עצמו״ ו„יחיה את עצמו״; ועיין גם עירובין, י״ג ע״ב — ממש כדברי־האיוונגליון). את אהבת־התורה שלו נראה עוד במאמרים הרבה, שיבואו למטה. — ג) „אם אין אני לי — מי לי? וכשאני לעצמי — מה אני? ואם לא עכשיו — אימתי?״. — בזה מתגלה הלל ה ת נ א בנגוד ל ה נ ב ו א ה והלל ה י ה ו ד י בנגוד ל ה נ צ ר ו ת. ה„אני״ כבר הוא תופס כאן מקום גדול. האומה אינה עוד הכל. יש ערך חשוב גם להיחיד, הפרט. האישיות באה הפעם על שכרה. הלל הוא שבִטא את המלות הגֵאות: „במקום שלבי אוהב שם רגלַי מוליכות אותי: אם תבוא לביתי אני אבוא לביתך; אם אתה לא תבוא לביתי אני לא אבוא לביתך״ (תוספתא, סוכה, ד׳, ג׳; סוכה, נ״ג ע״א; ב„אבות של ר׳ נתן״, נ״א, פי״ב, ונ״ב, פכ״ז, הוצאת שכטר, דף כ״ח, באו דברים אלה בצירוף פירוש מאוחר, שאינו מתקבל על הלב). — אבל הלל הוא יהודי ולא נוצרי. הצבור והאומה תופסים מקום בדבריו לא פחות מן האישיות והפרט. ו„כשאני לעצמי מה אני?״ — מחוץ להחברה, מחוץ לצבור, מחוץ לאומה, אין שום ערך ליחיד ולאישיותו. וכאילו מתכוון היה הלל כלפי המאמר האיוונגליוני המאוחר: „מלכותי היא לא מעולם זה״ (יוחנן, י״ח, ל״ו) הוא אומר: „ואם לא עכשיו — אימתי?״: ע כ ש י ו, בעולם־ ה ז ה, צריך לעשות מה שאפשר לו לאדם לעשות בטפחות־ימיו! — ומתאים לזה גם מה שהיה אומר: „אם אני כאן — הכל כאן, ואם אין אני כאן — מי כאן?״ (סוכה, נ״ג ע״א, ובירושלמי, שם, פ״ה, ה״ד, בא מאמר זה בארמית עם פירוש מאוחר, שקשה לקבלו כמו שהוא; ועיין גם „אבות של ר׳ נתן״, נ״א, פ״ב, ונ״ב, פכ״ז, הוצאת שכטר, דף כ״ח—בשנוי לשון). ג ר ץ (Geschichte, III, 1⁵, 208) מבאר, ש„אני כאן״ פירושו — ישראל (כירושלמי ואבות של ר׳ נתן); ב א כ ר (Jewish Encyclopedia, VI, 394 b) חושב, ש„אני״ שֵם הלל בפי ה׳; ואפשר לשער, ש„אני״ הוא „אדני״ כמו בבטוי „א נ י ו ה ו הושיעה־נא״ (משנה, סוכה,

פ״ד, מ״ה). אבל אין אנו צריכים לכך. אף כאן, כמו ב„אין אני לי — מי לי?״, העיקר היא האישיות והאיניציאַטיבה שלה. ואין זו יהירות אף מצדו של ענוותן כהלל. האדם הגדול, אף כשהוא צנוע ועניו, מרגיש הוא בסתרי־נפשו את ערכו היָתֵר; ומבין הוא, שכל מה שנברא בעולם לא נברא אלא על־ידי האדם הגדול, שנעשה כלי־מבטא להרצון הצבורי ולהשכל הקבוצי. ולפיכך, אם יש לו לאדם הגדול להיות צנוע ועניו ולדעת, שכ„שהוא לעצמו — מה הוא?״ — הרי אי־אפשר לו שלא להרגיש עם זה, שרק אם ה„אני״ שלו כאן „הכל כאן״, ובלא „אני״ גדול זה אין היצירה הצבורית יכולה לברוא כלום.

3. המאמרים המסופקים של הלל, שרובם אני חושב להִלֵּלָנִים, הרי הם: א) „אל תפרוש מן הצבור, ואל תאמין בעצמך עד יום־מותך, ואל תדין את חברך עד שתגיע למקומו, ואל תאמר: „דבר שאי־אפשר לשמוע׳ — שסופו להשמע, ואל תאמר: „לכשאֶפְנה אשנה׳ — שמא לא תפָּנה״ (אבות, פ״ב, מ״ד). דורשת באור הפיסקה: „ואל תאמר: „דבר שאי־אפשר לשמוע׳ — שסופו להשמע״. כפי שנראה לי, הכוונה בזה היא: אל תפחד לומר דבר נכון לפי הכרתך, אלא שאתה יודע, שעדיין לא הגיעה שעתו ועכשיו לא יהיו לו שומעים, ככל רעיון מוקדם: אמור דבר בלתי־נשמע־לפי־שעה זה, שהרי סופו להשמע לאחר זמן. כאן יוצא הלל בעקבותיהם של הנביאים, שבשבילם לא היה רעיון מוקדם או מאוחר, אם רק היה אמת: הם האמינו, שכל רעיון אמתי ראוי לו להאמר וסופו להשמע. ולעומת זה, בפיסקה „אל תפרוש מן הצבור״ גילה הלל את כל העממיות שבו מצד אחד ואת כל התרחקותו ממלחמה מצד שני; ובדבר האחרון שונה היה מן הנביאים, הלוחמים כל ימיהם, בתכלית. בתוספתא (ברכות, סוף ב׳, כ״א) יש מאמר דומה לזה של הלל: „אל תֵּרָאֶה ערום, אל תֵראה לבוש; אל תיראה עומד, אל תיראה יושב; אל תיראה שוחק, אל תיראה בוכה״. כלומר, אַל תִּבָּדֵל מאחרים במעשיך החיצוניים[1]. „עושה־חדשות — בעל־מלחמות״. ואף מי שאינו פורש מן הצבור, מי שהולך עם העם כדי לאַשרו ולהשכילו, אפשר לו לעבוד עבודת־הצבור אף בשעת־הסכנה כאותה של הורדוס. — ואולם הלל יודע גם־כן, שלא תמיד יש ללכת אחר הרוב, ה„עדר״. פעמים, ובשעת־הסכנה ביחוד, צריך אדם לעשות דוקה מה שאין אחרים עושים. על זה מעיד מאמרו זה: ב) „בשעת־המכַנסים פַּזר ובשעת־המפַזרים כַּנס״ (ברכות, ס״ג ע״א). מאמר שנון זה בא בברייתא כאן בצירוף ביאור, שבא ביתר דיוק בתוספתא (ברכות, ז׳, כ״ד): „בשעה שאתה רואה, שהתורה חביבה על ישראל והכל שמחין בה, אַתְּ הֱוֵי מפזר בה, שנאמר: „יש מפזר ונוסף עוד׳ (משלי, י״א, כ״ד); ובשעה שאתה רואה, שהתורה שכוחה מישראל ואין הכל משגיחין עליה, אַת הֱוֵי מכנס בה, שנאמר: „עת לעשות לה׳ הפרו תורתך׳ (תהלים, קי״ט, קכ״ו)״.

---

[1]) ואף כאן חיקתה ה„ברית החדשה״ את הלל, עיין אל הרומיים, י״ב, ט״ז. ואולם אפשר, שהכוונה — אל תהא נראה מה שאינך באמת.

(וכן גם מדרש משלי, ה', ט"ו), בירושלמי (ברכות, פ"ט, ה"ח). באה תחילתו של מאמר זה בלשון ארמית: „בשעה דמכנשין בדר ובשעה דמבדרין כנש; וכן היה הלל אומר: אם ראית את התורה, שהיא חביבה על ישראל והכל שמחין בה — בדר, ואם לא — כנוש" (וכן גם מדרש שמואל, פ"א, הוצאת בובר, עמ' 42). ובספרי זוטא (במדבר, כ"ז, א', הוצאת הורוויץ, ראש עמ' 317) אנו קוראים, להפך, תחילה בעברית וסוף בארמית — והנוסח שונה: „בשעת המפזרים כנס את הרגל, דלית קפיץ קני מיניה (כשאין קופצים קנה ממנו), באתר דלית גוברין השתדל להיות גבר (במקום שאין אנשים השתדל להיות איש)". ואולם הפיסקה האחרונה בארמית (שהלק ממנה היא תרגום ממאמר עברי של הלל, עיין המאמר הבא) באה בברייתא (ברכות, ס"ג ע"א) בתור „דרש בר־קפרא: זלת (סחורה זולה) קבוץ קני מיניה; באתר דלית גבר תמן הוי גבר". ובנוגע לביטוי „כנס את הרגל", מצאנו בספרי (דברים, סי' שכ"א, הוצאת מא"ש, קל"ז ע"ב): „בשעת־מלחמה כנס את הרגל, בשעת־רעב פזר את הרגל". על יסוד מאמר זה אפשר לראות במאמרו הישנון של הלל כוונה פשוטה ומתאמת לרוחו הזהיר והענוותני: בישעה שהסכנה במדינה מרובה מנע את רגליך מן היציאה לחוץ ובשעה שאין סכנה כזו מפני שהכל מתכנסים לתוך בתיהם, — צא והשתמש במצב, או בחר דרכים שוגות, שאינן בחזקת סכנה („פזר רגליך"). ואולם נראה עם כל זה, שהכוונה כאן כביאור המאמר בתוספתא וכיוצא בה[1]: נראה לך, שאי־אפשר לעשות כלום. המצב רע מאד, הרדיפות מרובות, הסכנה גדולה, — ומי זה יעסוק בתורה בזמן קשה כזה? — „חבי כמעט רגע עד יעבור זעם". לא ולא! דוקה „בשעת המכַנסים פַזר". בשעה כזו דוקה צריך להפיץ תורה ברבים, ויהא זה אפילו בשכר השתיקה בעניני־המדינה. בזה יש פרישה ידועה מן הצבור—פרישה מרוב העסקנים והחכמים, שרָפו ידיהם מפני הטֶרור ההורדוסי ולא עשו כלום גם בדברים, שאפשר היה לעשותם. דברי־הלל אֵלה מתאימים לגמרם אל סוף המאמר הבא, שאמנם בו גומר ספרי זוטא את מאמרו זה של הלל[2]. — ג) „אין בור ירא־חטא, ולא עם הארץ חסיד, ולא הביישן למד, ולא הקפדן מלמד, ולא כל המרבה בסחורה מחכים, ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש" (אבות, פ"ב, מ"ה). היחס הקשה אל ה„בור" ואל „עם־הארץ" מראה, כמה רחוקה עממיותו של הלל מזו של הנצרות. אף הלל הוא „אוהב־הבריות", מתקרב לפועלים פשוטים בשמחת בית־השואבה כאחד מבני־העם; אבל בשעה שבשביל האיוונגליונים הידיעה — דעת־התורה והקפה הרהב, שכוללת כל מה

[1]) נגד באכר, אגדות-התנאים, תרגום א. ז. רבינוביץ, יפו תרפ״ו, עמ׳ 5, הערה 1; Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midraschim, München 1922, S. 635—6.

[2]) ראוי לתשומת-לב, שאף מאמר זה של הלל חיקו האיוונגליונים ומעין זה שמו בפי ישו: „מי שאינו מכנס עמי הוא מפזר" (מתיא, י״ב, ל׳; לוקאס, י״א, כ״ג).

שהיה אז השכלת־הזמן אצל היהודים — אינה כלום והעיקר היא האמונה, ועל־ידי כך הביאה הנצרות חושך לעולם העתיק וגרמה לימי־הבינים האפלים, כמו שמודה אפילו צורר־היהדות אֶדוּאַרד מאיר[1], — דורש הלל מהכל את ידיעת־התורה במובן האמור. שהרי מי שאינו יודע את התורה אף ירא־חטא אינו יכול להיות ואף חסיד אינו: כדי להזהר מחטאים ולהתנהג בחסידות יש צורך בידיעה, בהכרה, — והיא מצויה אך בתורה במובן הרחב. זהו ההבדל היסודי שבין היהדות ובין הנצרות, ובזה מתקרבת היהדות במקצת להיוונות הסוקראַטית, שאף בה מקור כל המדות הטובות היא הידיעה, דעת־עצמו ודעת־החכמה („סופיה"), וזוהי הפילוסופיה, שאינה בעצם אלא הגדרת המושגים על־פי חוקי־התבונה. מי שיודע את הטוב אי־אפשר שיעשה רע — כך דעתו של סוקראַטס; מי שאינו יודע את התורה אי־אפשר שיסור מרע — כך דעתו של הלל. — שאר שלשת המאמרים („ולא הביישן למד, ולא הקפדן מלמד, ולא כל המרבה בסחורה מחכים") מגמתם לחבב את התורה ולהגות ממסלתה את המכשולים העומדים לשטן על דרך־לימודה: אין להתבייש באי־הידיעה, כלומר, ה„בורות" ו„עם־הארצות הן, אמנם, חסרון, אבל חסרון, שאפשר וראוי למנותו, חסרון, אבל לא מום קיים; וכמו־כן אין לזרוק מרה בתלמידים ולמעט את מספרם על־ידי הקפדנות (אפשר, שהוא מכוין כלפי שמאי הקפדן חברו, אף־על־פי שגם הוא העמיד תלמידים הרבה); ולסוף, אין להשוב, שכל החכמה היא במסחר, ומוטב להרבות בתורה מלהרבות בסחורה. הסוף „במקום שאין אנשים השתדל להיות איש" הוא ממש „בשעת המכנסים פזר"; ואמנם, פיסקה זו באה אחר הפיסקה הלה ב„ספרי זוטא", בעוד שבבבלי הושמה בפי בר־קפרא (עיין קצת למעלה). — ד) „אף הוא (הלל) ראה גולגולת אחת, שצפה על פני המים. אמר לה: „על דאטפת אטפוך וסוף מטייפיך יטופון" (על שהטִבַּעְתְּ הטביעוך וסוף מטביעיך שיטבעו; וב„אבות של ר' נתן", נ"א, פי"ב, הוצאת שכטר, דף כ"ח, כתוב: „על דאטפת אטפוך ודאטפוך יאטפונך" או „יאטפוהו", ושם, נ"ב, פכ"ז, עמ' 56, מסופר דבר זה על ר' יהושע, והוא אמר: „על דאטפת אטפוך ולמטיפיך יטיפון"). זהו, אפשר, המאמר המדיני היחידי של הלל, שאמנם, אף הוא אינו מכוון בבהירות כלפי העסקנים המדיניים שבזמנו. הלל ראה את הנבלות והתועבות, שנעשו בששים השנים, שעברו ממלחמת הורקנוס ואריסטובלוס ועד סוף מלכות־הורדוס. והוא ראה את החליפות והתמורות הבלתי־פוסקות, שבאו אז לא ביהודה בלבד, אלא אף ברומי האדירה (פומפיוס — יוליוס קיסר — אנטוניוס — אבגוסטוס קיסר). וכל אחד מאלה, שתפסו את השלטון, השתמש בו לרעה והרג את מתנגדיו באכזריות וחמת־נקם. ואיה אלהי־המשפט? —

---

[1]) Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, Berlin-Stuttgart 1921—1923, I, 189—191; III, 315—338.

לא! יש צדק אלוהי בעולם. וצדק זה מתגלה בהשתלשלות הסבות והמסובבים, באותו סדר־העולם המוסרי, שבו אין טבעת אחת בשלשלת, שלא תהא קשורה בטבעת שקדמה לה ולא תהא נעשית גרם לטבעת הבאה אחריה. ה„גולגולת, שצפה על פני המים", ודאי ראויה היתה, שיכרתוה ויטביעוה: היא כרתה והטביעה אחרים; ואף אלה, שכרתוה והטביעוה, יבוא יומם וענשם יהא מעין מעשיהם הרעים. זוהי השקפה נ ב ו א י ת גמורה—ואף השקפה מדינית גמורה. בחיי־הפרט אפשר שיֵש עוד סליחה וטחילה; בחיי־הצבור אין נקמה, אבל יש תוצאות, תוצאות, שאין כח בעולם, שיבַטל אותן, אם לא שיחזיר את כל גלגל הסבות והמסובבים לתהו ובהו. — ו) יש לו עוד במשנה פתגם ארוך אחד: „מרבה בשר—מרבה רימה, מרבה נכסים — מרבה דאגה, מרבה נשים — מרבה כשפים (הנשים פונות למכשפות כדי לחבב את עצמן על בעליהן או כדי להזיק ל„צרותיהן"), מרבה שפחות — מרבה זמה (מפני ש„היו נוהגים התר בשפחות", ויק"ר, פ"ט, ועיין משנה, יבמות, פ"ב, מ"ה), מרבה עבדים — מרבה גזל, מרבה תורה — מרבה חיים, מרבה ישיבה — מרבה חכמה (התורה מקפת גם את כל עניני־החכמה של אותו זמן, ומי שמרבה לישב בישיבת תלמידי־חכמים — מרבה חכמה), מרבה עצה — מרבה תבונה, מרבה צדקה — מרבה שלום, קנה שם טוב — קנה לעצמו (אף דבר זה, שלכאורה דבר טוב הוא ובני־האדם להוטים אחריו ואף התַנאים עצמם אומרים, ש„כתר שם־טוב" עולה על „כתר־כהונה וכתר מלכות", אבות, פ"ד, מי"ג, — אין לו השיבות מרובה: סוף־סוף אדם קונה אותו אך לעצמו, וכל דבר, שיש בו עצמיות, אינו תכלית המוסר), קנה לו דברי־תורה — קנה לו חיי העולם הבא" (אבות, פ"ב, מ"ז). כאן לפנינו „חכמת־החיים", חכמת־הנסיון. יש כאן רוממות מוסרית ביחד עם מעשיות פקחית, שבאה מתוך הסתכלות־בחיים והדירה לעָמקם ¹).

4. מה היתה, איפוא, ת פ י ס ת ־ ה ע ו ל ם ה מ ו ס ר י ת של הלל הזקן?

הוא א י נ ו נביא מוכיח ואף א י נ ו לוחם־מהַפך בעולם המדיני. אבל הוא מ ה ד יש גדול בעולם המוסר והדת. אם המאמר: „מה ששנוא לך לא תעשה לחברך" מחודש הוא על־ידו מעיקרו — הוא דבר מוטל בספק: כבר היה מאמר זה מנסר בחלל־האויר של ישראל מימי ס פ ר ־ ט ו ב י ה ואילך, כאמור. אבל הלל נסַח אותו והכריז עליו בלשון העממית של הזמן, ו מ מ נ ו בא גם לישו, שנסח אותו בנוסח חיובי. אבל לא זה העיקר. העיקר הוא — ה ר י ש ו ם ה ע מ מ י ה ר ך של כל תפיסת־עולמו המוסרית. אופטימיסמוס עמוק, שנעשה אחר־כך יסוד־קיומה של היהדות בגלותה המרה,

¹) עוד מאמרים אחרים של הלל, שמקצתם מסופקים, לדעתי, עיין ב א כ ר — ר ב י נ ו ב י ץ, אגדות-התנאים, I, 6—8.

אמונה עמוקה בצדק האלוהי, בטחון נפלא בהשגחה העליונה, יחס נוח לבני־אדם, שיש לדונם כולם לכף־זכות, קורבה אל העם, ענוותנות, הסתפקות במועט („שלי אינו שלי—של אחרים למה לי?"—אבות של ר' נתן, נ"ב, פכ"ז, הוצאת־שכטר, ראש דף כ"ח), טוב־לב בתור תכונה מתמדת, שמחת־החיים, אמונה בכחו של הפרט, אמונה בשכלו הקבוצי של הצבור, ועל כולם—רוך, פשטות ואהבת־הבריות,—הרי זה זֵר של תכונות נעלות, שקשה למצוא כדוגמתן באדם אחד אפילו בין המעולים שבבני־אדם, מהגבי־האנושיות ומיַשרי־דרכיה. כל מבחר העממיות של הסופרים והפרושים כאילו נצטמצמה ברוחו של הלל ונתמזגה בו לשיטה חוגית. תורת־חיים היתה לו היהדות ולא תורת־מות, תורת־עם ולא תורתם של תלמידי־חכמים בלבד. הכל צריכים ויכולים ללמוד, את הכל צריך לקרב לתורה. אף את הגֵרים אין להרחיק מישראל ואף את הפועלים הפשוטים יש לקָרב לתורה (עיין למעלה). בשמחת־בית־השואבה הוא עומד (או יושב) כאחד מן העם, וכשהוא רואה, ש„גבה לבם" של ההמונים היהודיים בעבודת־האלהים שלהם, הוא מראה להם, שאין במה להתגאות, וכ„שנשבר לבם", הראה להם, שאין גם להתבטל ביותר („אבות של ר' נתן, נ"ב, פכ"ז, הוצאת־שכטר, דף כ"ח). אף אכרים גסים, שקוראים לו „בבלאה טפשאה" (בבלי שוטה), הוא מחזיר למוטב (שם, נ"א, פי"ב, באותו דף); ולחַפָּר פשוט, שמזכירו את מוצאו הבבלי ומטעים את יתרונו הירושלמי על הלל הבבלי, מסביר הלל על־ידי מלאכתו של זה, מלאכת־החֲפָרוּת, גופה, שלהֶפך, הבבליים הרחוקים מירושלים, שעלו לשם, יטלו שכר יותר: „לפי הדרך הוא השכר" — נסוח חדש ועברי של „לפום צערא אגרא" (לפי הצער הוא השכר, שם, נ"ב, פכ"ז, דף כ"ח ועמ' 56). אין להתרגז ואין להתייהר, אין להת־עם ואין לראות את העולם מתוך אספקלריה שחורה. יש להיטיב לבני־האדם, אבל חייב אדם להיטיב גם לעצמו. אין לרדוף אחר תענוגות־בשרים, כי מרבה בשר, נכסים, נשים ועבדים גורם רעה לעצמו. אבל לדאוג לצרכי־הגוף הרי זה גם־כן לגמול חסד: מצוה כשאר המצוות היא לרחוץ בבית־המרחץ, שהרי ב„צלם־אלהים עשה את האדם" וצריך לשמור צלם זה של מלך בנקיות ובטהרה (ויק"ר, פל"ד). זוהי היהדות המוסרית שלאחר הנביאים עם עממיותה הנוחה, עם קרבתה להעם, עם טוב־לבה והאספקלריה המאירה שלה. עממיות נוחה זו רחוקה היא מן העממיות הנבואית: הנביאים הם מגיני־העם ומַצילָיו מידי עושקיו, אבל הם נעלים ומרוממים עליו ביותר ואי־אפשר להם לשכון בתוכו; והם מדברים עמו קשות על הסרונותיו. העממיות ההִלֵּלָנית אינה תַּבְעָנִית כל־כך ביחס אל העם. היא אוהבת את הבריות ומעורבה עם הבריות ומשתפת את העם בכל דבר: היא שוכנת בתוכו. הנביא הוא הסניגור והלוחם האדיר בשביל העם; הלל הוא רק אָח־בכור של העם, שהוא חי עמו ויוצר עמו וסובל עמו — והוא כמותו. אילמלא עממיות נוחה ורכה זו לא היתה היהדות יכולה להתקיים בלא שלטון מדיני, בלא לשון מדוברת וברדיפות נוראות כאלו. אך המונים מסורים לתפיסת־עולם

זו של הלל יכלו לגשם בחיים את האידיאל היהודי ולַיעָשות נושאי־דגלה המתמידים של יהדות מעשית ומוסרית כאחת דור אחר דור, מפני שעל־ידי עממיות זו נעשתה יהדות זו ש ל ה ם, עצם מעצמיהם ובשר מבשרם.

ובזה מתגלים מאליו גם הדמיון וגם ההבדל שבין ה ל ל ו י ש ו. עד כמה שהנצרות הקדומה נתרחקה אף היא מעל הנבואה, עד כמה שאַף היא אינה מתערבת בעניני־המדינה („תנו לקיסר מה שֶׁלַּקֵּיסָר ולאלהים — מה שלאלהִים"), ומצד אחר — עד כמה שאהבת־הבריות ומעשה־הטוב הוא לה עיקר גדול, היא יוצאת בעקבותיו של הלל. ואולם הנצרות תַּבְעָנִית היא מן העם יותר מדאי. היא דורשת מבני־האדם, שיתפשטו מעצמותם ושיפקירו נכסיהם, שהרי אך בתור עניים יִכָּנסו למלכות־השמים. הלל לא תבע דברים כאלה. ואַף את ההבדל ביחסם של הלל וישו אל הבורים ועמי־הארץ כבר ראינו. גם ששון־החיים ואופטימיסמוס מתוך אמונה בצדק התחתון אינם נחלתה של הנצרות. „עבדו את העם בשמחה" — הלל היה יכול להטיף לכך בכל לב; ישו ודאי לבו היה מהסס על זה. „וכשאני לעצמי — מה אני?" — כך היה יכול לומר הלל ולא ישו. הן אמנם, שאר בני־האדם (ה„זולת") הם לישו הכל; אבל האומה, המדינה, הצבור הלאומי אינם בשבילו ולא כלום.

ואולם יש הבדל עיקרי ביותר בין הלל ובין הנצרות. והבדל זה מבדיל את הלל גם מן הנביאים, אבל אך במדה ידועה.

ככל הסופרים והפרושים, ואפשר, אף כמסדרי חמשה חומשי־תורה, א י ן ה ל ל מ ב ד י ל ב י ן ה מ ו ס ר ו ב י ן ה ד ת מ צ ד א ח ד ו ב י ן ה ע י ו ן ו ב י ן ה מ ע ש ה מ צ ד ש נ י. הכל דת בשבילו: „ואהבת לרעך כמוך" — ושאלת־הסמיכה, מסירת־נפש לטובת עני בן־טובים — ודיני־נגעים, אהבת־הבריות — והשאלה בדבר טומאת־זוסת, רדיפת־שלום ודין כל אדם לכף־זכות — והשאלה בדבר „קב לחלה" או „קביים", הכנסת גרים תחת כנפי־השכינה, קֵירוב פועלים לתורה, החזרת אכרים למוטב — ו„מלוא הין מים שאובים פוסלים את המקוה" (עדויות, פ"א, מִשְׁנִיּוֹת א'—ג'). ובזה בנה אב לכל היהדות הפרושית והתַּנאית. לא הוא היה המתחיל בהשקפה זו. כשם שבתורה באו דיני־קרבנות בצד מצות אהבת־הגר ו„לא תקום ולא תטור" והשבת־המשכון והעזרה לחמור של השונא, ובצד „בנים אתם לה' אלהיכם" — „לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת", ועוד, ועוד, — כך באו אף בתורתם של הסופרים והפרושים מוסריות טהורה ודיני נגעים ואהלות בערבוביה. ואם יש עוד יסוד לחשוב, שעד החשמונאים היו חמשה חומשי־תורה ענין לדינים, ו ת ה ל י ם, מ ש ל י, א י ו ב, ק ו ה ל ת ו ד נ י א ל, שנתחברו בין עזרא ונחמיה לגזרות־אנטיוכוס, לא עסקו בדינים כלל, שהרי טִפלו רק בשאלות עיוניות, רובן אנושיות כלליות (במשלי, איוב וקוהלת) ומעוּטָן עבריות־לאומיות (תהלים ודניאל), —הנה מימי החשמונאים ואילך, בתור ריאַקציה נגד ההתיוונות, התחיל ערבוב זה של דת במוסר, שכבר נודעו עקבותיו ב„ספר־היובלות". ואולם לא היה כהלל, שהעמיד את הדינים

הדתיים ואת הציוויים המוסריים בשורה אחת. בשבילו לא היה שום הפרש בין אלה להללו. „דעלך סני לחברך לא תעבד — זו היא כל התורה כולה, ואידך (והשאר) פירושה היא, זיל גמור (צא ולמד)". אף הענינים שבין אדם למקום, אף דיני נגעים ומקוואות וחלה וטומאת־נידה כלולים בתורה, ובכן חשובים הם כעניני־המוסר. מפה קדוש אחד יָצאו, מפי הגבורה, ואין שום הבדל ביניהם. דבר זה, שכבר הרגישו בו תלמידיו של עזרא מתחילת בית שני, בא לידי גילוי עצום בתורתו של הלל הזקן ונעשה חוק ולא יעבור ליהדות. הסופר והפרושי, והתנא אחר־כך, עד הרמב"ם ועד הרב העברי של זמננו, הוא גם מלַמד, גם מחוקק, גם דיין, גם סופר, גם רופא (דיני־טרֵיפות, נידה), גם שופט (דיין), גם נוטריון (גיטי־נשים, שטרות, ירושות, ועוד), גם דרשן וגם כהן מורה־צדק לעדתו במובן ידוע. את כל אלה הוא מגשם בעצמו, באישיות אחת, בתור יודע־התורה, שהרי התורה אינה רק עניני־אמונה בלבד, אלא גם עניני דין ומשפט ומדע וגם עניני מדינה וחברה מכל המינים. המדינה והדת, החיים האזרחיים והחיים הדתיים יתלכדו ולא יתפרדו. מי שהורה, ש„ואהבת לרעך כמוך—זוהי כל התורה כולה", הוא הוא שתקן פ ר ו ז ב ו ל לשם עניני מסחר ועסק או נוסח חדש של כ ת ו ב ה לעניני־אִשות; והוא הוא שקבע גם את שעורם של „מים שאובים". זו חולשתה של היהדות. על־כן לא נתפתחו בתוכה מדע מדיני ומשפט מדעי והכמה חולונית בתור ת כ ל י ת ו ת ל ע צ מ ן (שהרי ב כ ל ל היו ליהודים כל מיני מדע יותר מלכל שאר העמים שעל פני האדמה, זולת היוונים). ועל־כן קשה היה לה להמדינה היהודית להתקיים בצד ההנהגה הדתית התקיפה: בימי בית שני הוכיחו המלכים־הכהנים הגדולים לַיעָשות צדוקים והעם הוכיח להיות אפילו נגד המלכים מבית־חשמונאי, ואין צורך לומר מבית־הורדוס; ומלכי־ע ר ב ומלכי־ח ב ש ומלכי־כ ו ז ר היהודיים בימי־הבינים לא יכלו להחזיק מעמד ונפלו לפני קטנים והלשים מהם. — ואולם זה גם כחה של היהדות. על־ידי כך נעשתה „מעור אחד" במובן הרוחני וחדרה אל כל פנות־החיים. על־ידי כך הרסה את המחיצה בין הדת ובין החיים ועשתה את החיים — דת ואת הדת — חיים. הקודש לא נתחלל, אבל נעשה ארצי יותר, והחיל נתקדש בקדושת ה„מצוה". וכל זה עשה את היהדות ל א ו מ י ת ־ ע מ מ י ת. כ ל העם ב כ ל דרכי־חייו נעשה הדור ומחורר על־ידה וראה בה נחלת־אבות וסדרי־חיים עממי כאחד. ועל־כן נלחם על קיומה בחֵרף־נפש, שקד על תקנתה בקבוץ והפיץ את ידיעתה ואת המעשה הכרוך בה בין שדרותיו היותר נמוכות. הדימוקראַטיזאַציה של היהדות היא היא סוד־קיומה של האומה היהודית. והלל היה אחד מן היותר שלמים בפעולתו הכבירה לשֵם דימוקראַטיזאַציה זו.

5. אבל אדם גדול אי־אפשר לו גם בלא מ ע ש י ם מ מ ש י י ם גדולים. והלל, ככל אדם גדול, הידש כמה הידושים ותיקן כמה תקנות.

קודם כל, הוא חידש את מדרש־התורה. מדרש זה התחיל ביחד עם תחילת הסופרים. מה שלא היה בתורה בפירוש היה הכרח בדבר — אם לא היתה „קבלה" ו„מסורת־אבות" על כך — „לדרוש", כלומר, להוציא מתוך הכתובים על ידי הסברה ושיקול־הדעת. וכך נהוו מעט־מעט כמה וכמה כללים הגיוניים, שהתורה היתה נדרשת על־פיהם. כללים אלה נקראים בעברית „מִדות". והראשון, שהביא „מדות" אלו בסדר ובשטה (אף אם לא יצר אותן), הוא הלל הזקן. „שבע מדות" של הלל נעשו יסוד ל„שלש־עשרה מדות" של ר' ישמעאל ול„שלשים ושתים מדות" של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי (עיין ברייתא של ר' ישמעאל, ז', בראש ספרא, על־פי הנוסח של הראב"ד, הוצאת וויס; תוספתא, סנהדרין, ז', י"א; אבות של ר' נתן, נ"א, פל"ז, הוצאת שכטר, עמ' 110)[1]. שבע המדות הללו, כפי שבירר אותן ר' אייזיק הירש ווייס (דור דור ודורשיו, I[3], 155, הערה 2), אלו הן: א) קול וחומר (צריך לקרוא „קוֹל" ולא „קַל" כדי שיתאים ל„חומר", שהוא שם־עצם ולא שם־תואר); ב) גזרה שוה; ג) בנין־אב מכתוב אחד; ד) בנין־אב משני כתובים; ה) כלל ופרט וכלל; ו) כיוצא בו ממקום אחר; ז) דבר הלמד מענינו. בזמננו כתב החוקר אריה שוואַרץ שורה שלמה של ספרים מצוינים על ה„מדות" הללו והוכיח, שמצד אחד הן מתאימות לחכמת־ההגיון של אריסטו, ומצד שני יש בהם הגיון ישראלי מקורי ומיוחד במינו[2]. יש אגדה מאוהרת (מסכת סופרים, פט"ז, ט'), שלפיה למד הלל „כל הלשונות" וַיָדע כל מיני הכמות (מה שנתייחס גם לרבן יוחנן בן זכאי, סוכה, כ"ח ע"א, בבא בתרא, קל"ד ע"א); וקצת ראיה לכך יש למצוא, שהלל קרא לתקנתו העיקרית בשם היווני „פרוזבול". וכי הגיעה אליו הכמת־ההגיון של אריסטו' היווני והושפע ממנה? — על כל פנים, שבע המדות הללו הן מסוגלות כל־כך למדרש־התורה, עד שאי־אפשר להשבן למאוחרות ולשאולות אפילו אם חכמת־יוון היתה גֹרם רחוק לסידורָן השיטתי. על־ידיהן נעשה מדרש־התורה יותר הגיוני, יותר מדעי, אם אפשר לומר כך. לא עוד ה„קבלה" היתה מכרעת בדבר־הלכה, אלא — ההגיון האנושי (זהו, אפשר, מקורה של האגדה בדבר בני־בתירה המשַמיים, שהלל דרש לפניהם מתחילה „מהקיש, מקל וחומר ומגזרה שוה", אבל הם לא קבלו דעתו עד שנשבע להם, שכך שמע וקבל משמעיה ואבטליון). במובן זה היה הלל מחדש גדול. הוא השליט את השכל על

---

[1]) עיין: A. Schwarz, Die hermeneutische Induction in der talmudischen Literatur, Wien 1909, S. 5, Anm. 2.

[2]) הספר „קל וחומר בספרות התלמודית" נתרגם לעברית על-ידי מיכל ברקוביץ, ווארשה תרס"ה. וכן גם „הגזרה השוה"; ועל „בנין-אב" ו„שני כתובים המכחישים זה את זה" עיין מאמריו של א. צפרינוביץ-צפרוני ב„השלח", כרך כ"ב, עמ' 431—438, וכרך ל"א, עמ' 219—232.

השמועה איש מפי איש, על ה„מסורת", שבצורת־„קבלה" היתה תקיפה ביותר בבתי־המדרש של הפרושים עד זמנו. ולפיכך היו לו תלמידים הרבה, שוודאי הלכו בעקבותיו ודרשו את התורה ברוחו ועל־פי „מדותיו". ידוע, שהלל מֵקל על־פי רוב לעומת שמאי המחמיר, ופעמים שהוא אוסר לעצמו ומתיר לאחרים (תוספתא, מעשר ראשון, ג', ב'–ד'). דבר זה מתאים כל־כך לרוחו הנוחה ומזגו הטוב, שנתגלו בכל מאמריו! — וידוע הדבר, שאף בית־המדרש, שהקים בישראל („בית־הלל"), היה על־פי רוב מן המֵקילים, לעומת בית־שמאי, שהיה בין המחמירים ברובו. — שמונים תלמידים היו לו להלל, על־פי האגדה התלמודית, וביניהם הצטיינו יונתן בן עוזיאל ורבן יוחנן בן זכאי (סוכה, כ"ח ע"א, ובבא בתרא, קל"ד ע"א — זה האחרון, אפשר, היה תלמיד־תלמידו, שאילמלא כן נהא מוכרחים לחשוב, שבימי החורבן היה רבן יוחנן בן זכאי, לכל הפחות, בן 80–90 שנה). הראשון שֶבִּשְׁנֵי התלמידים הללו עשה את התורה עממית על־ידי תרגומו הארמי לתורה („תרגום־יונתן" שבידינו ודאי מאוחר הוא, אבל נבנה על יסודו של תרגום יותר עתיק), והאחרון שבהם הציל את היהדות כולה מכְּלָיָה על־ידי יִסּוּד בית־המדרש ביַבנה בשעת־החורבן. ואף במובן זה היה הלל רַבָּם, שפעולתם באה מכֹּחו, אחד ממחַדשי היהדות וממציליה. לא לחנם הספידוהו כשֶׁמֵּת: „הי חסיד, הי עניו, תלמידו של עזרא" (סוטה, מ"ח ע"ב; תוספתא, שם, י"ג, ג'). כי, אמנם, כעזרא הסופר, אף הלל לא יצר את התורה, אבל חידש אותה ונְתָנָהּ לעם כולו. כעזרא עלה אף הוא מבבל לארץ־ישראל, וכאן, במקום צמיחתה, גידולה וחיותה של היהדות, פעל את פעולתו הכבירה לאומה כולה ולדורות. וכעזרא, שהקים את דור־הסופרים, הקים הלל את דור־התַּנאים. הוא עצמו אינו נקרא אפילו „רבי", וכן אינו נקרא כך יונתן בן־עוזיאל, תלמידו הגדול; אבל תלמידו הקטן (או תלמיד־תלמידו) כבר הוא נקרא רבן (יוחנן בן זכאי) ונעשה אָב לשלשלת ארוכה של שונים (= שוני־הלכות, כך הוא השֵם הארמי „תנאים" בעברית), שהולכת ונמשכת עד התימת־המשנה ועד מעבר המרכז הישראלי מארץ־ישראל לבבל, מקום מולדתו של הלל.

6. אבל הלל פעל לא פעולה עיונית בלבד. הוא לא היה עסקן מדיני במובן המצומצם של מלה זו; אבל איש־מעשה, עסקן צבורי ומתקן חברותי, היה והיה. הוא דאג לא רק לחיים הדתיים של המדינה, אלא אף לחיים הכלכליים שלה. שורה שלמה של תקנות התקין הלל לטובת עבודת־האדמה והמסחר, אבל לא כולן ידועות לנו. שכך הדבר — אנו רואים מתוך המבוא אל תקנת־הפרוזבול: „זה אחד מן הדברים, שהתקין הלל הזקן" (שביעית, פ"י, מ"ג). אם כן, התקין הלל דברים הרבה; אבל אך שנים־שלשה מהם ידועים לנו בבירור.

האחד הוא — ה פ ר ו ז ב ו ל. דבר־ה ש מ י ט ה, שהיתה מתקיימת בימי בית־שני בלא שום ספק (בימי בית ראשון קרוב לוודאי, ש ל א היתה קיימת), שהרי נזכרה כמה פעמים בספריו של י ו ס ף ב ן מ ת ת י ה ו בקשור עם מאורעות מדיניים חשובים, היה דבר טוב כל עוד היה המשק היהודי משק פרימיטיבי — משק של אִכָּרוּת קטנה בלבד. משנתפשט המסחר בישראל והמשק בארץ־ישראל נעשה קַפִּיטאַליסטי במדה הגונה, כמו שראינו בסעיף שלפני הקודם (עמ' 75—81), היה קשה מאד ביחוד דבר ש מ י ט ת ־ כ ס פ י ם בכל שבע שנים. ובשנים הקרובות לשנת־השמיטה לא היה מי שרצה להלוות כסף לחברו, שהרי עוד שנה ושנתים — והכסף יִשָּׁמֵט מאליו. ולפיכך התקין הלל, שיהא המַלְוֶה כסף לחברו מ ו ס ר לבית־דין שטר, שקרא לו הוא, הלאומי המקורי כל־כך — כמה מבליט דבר זה את ההשפעה היוונית על המסחר העברי! — בשֵם היווני „פרוזבול' או „פרוסבול' (προσβολή — מסירה, כלומר, מסירת השטר לבית־דין, ולדעת אחרים πρὸς βουλήν — „לפי העצה' או „לפי המועצה' [בית־דין], מה שמתאים קצת לפירושו של האמורא ר' ח ס ד א בגיטין, ל"ו ע"ב: „פרוס בולי ובוטי") בנוסח זה: „מ ו ס ר אני לכם, איש פלוני ופלוני, הדיינין שבמקום פלוני, שכל חוב, שיש לי, שאגבנו כל זמן שארצה" (שביעית, פ"י, מ"ד). על־ידי תחבולה משפטית ו ה ג י ו נ י ת זו נעשה החוב מחוב של יחיד — חוב של בית־דין, ועל בית־דין אין דין שמיטת־כספים חל כלל וכלל. והמשנה הכירה את כל ערכו הכלכלי־המדיני של הפרוזבול ואמרה: „הלל התקין פרוזבול מפני ת ק ו ן ־ ה ע ו ל ם" (משנה, גיטין, פ"ד, מ"ג).

ותקון שני ממין זה התקין הלל. על־פי התורה, המוכר בית־מושב בעיר־חומה יכול לגאול את הבית מן הקונה במשך שנה; ואם לא גאל עד סוף השנה—הבית הלוט לקונה (ויקרא, כ"ה, כ"ט—ל'). הקונה, שהיה רוצה, שהבית הקנוי ישאר שלו, היה מסתתר בימים האחרונים של השנה, כדי שלא תהא למוכר אפשרות לגאול את ביתו קודם השנה השניה. ולפיכך „התקין הלל הזקן, שיהא [המוכר] חולש את מעותיו בלשכה ויהא שובר את הדלת ונכנס" (משנה, ערכין, פ"ט, מ"ד). אף כאן בא בית־דין במקומו של הפרט והוא נעשה כיָדו של הפרט.

ועוד דבר אחד חשוב מיַחסת ברייתא עתיקה להלל: „כשהיו בני־אלכסנדריה מקדשין נשים ובשעת כניסתן לחופה באין אחרים וחוטפין אותן מהן; ובקשו חכמים לעשות בניהם ממזרים. אמר להן ה ל ל ה ז ק ן: „הביאו לי כתובת אמותיכם'. הביאו לו כתובת אמותיהם ומצא, שכתוב בה: „לכשתיכנסי לחופה הוי (תהא) לי לאינתו כדת משה וישראל' (בירושלמי „ויהודאי" — ויהודים, במקום „ויהודית") — ולא עשו בניהם ממזרים" (תוספתא, כתובות, ד', ט'; ירושלמי, שם, פ"ד, ה"ח; בבלי, בבא מציעא, ק"ד ע"א). וכך השגיח הלל בנוסח עממי, שלא היה לו יפוי־כח רשמי: „הלל דורש לשון־הדיוט" (שם, שם ושם). ואף זהו רישום נאה, שמתאים לכל צורתו המבהקת של הלל. הוא

מֵקל כמה שאפשר, ודי לו באיזה ביטוי פרטי שיהיה כדי להציל בני־אדם מחרפה. ולא אך לבני־ארץ־מושבו דאג, אלא גם לבני־אלכסנדריה. אף בזה יש עממיות ורהב־מבט כאחד.

ד״ר י. ל. ק אַ צֶ נ ל ס ו ן (במאמרו הרוסי Гиллель [הִלֵּל] ב„אֶנציקלופדיה העברית") [1] מחליט, שהלל הזקן התקין גם א ת ה ע י ר ו ב — עירובי־הצרות לשם התרת הוצאה מרשות לרשות בשבת, שהרי רבן גמליאל הזקן, ה ר א ש ו ן, כבר היה לו עסק עם צדוקי, שדָר עמו „במבוי בירושלים" בדבר עירוב (משנה, עירובין, פ״ו, מ״ב, ועיין ברייתא, שם, ס״ח ע״ב),—רבן גמליאל ה ש נ י כבר יָשב לא בירושלים, אלא ב יְ ב נ ה („רבן גמליאל דיבנה"), ובימיו כבר לא היו צדוקים,—בעוד שבית־שמאי מתחילה „לא היו מודים בעירוב" (שם, ל׳ ע״ב). ואולם הוכחה ברורה על זה אין לנו, אף אם אין זה מן הנמנעות. לפי המשנה, היה עסק עם צדוקי (או מין) לא לרבן גמליאל (כדברי הברייתא), אלא לאביו של ר׳ גמליאל, שהוא יכול להיות רבן שמעון בן גמליאל הראשון, הוא ר׳ שמעון, שנהרג בימי החורבן והיה, איפוא, עוד בפני הבית בירושלים בעוד שהיו בה צדוקים (או מינים).

ישאר מאמריו של הלל בדברי־הלכה ומחלוקותיו עם שמאי סובבים על דינים, שנראים ל נ ו ב ז מ נ נ ו פעוטים ביותר: על שאלות נידה וחלה ועל מים שאובים, שפוסלים את המקוה (עדויות, פ״א, משניות א׳—ג׳), על שאלת הסמיכה ביום־טוב (משנה, חגיגה, פ״ב, מ״ב), וכיוצא בזה בהלכות־נגעים, קרבן חגיגה וספירת־העומר (עיין ירושלמי, פסחים, פ״ו, ה״א); וכמעט בכל ההלכות הללו הלל מֵקל לעומת שמאי המחמיר. ל נ ו נראים הדברים קטנים כל־כך! — אבל באותו זמן היתה שאלת הסמיכה ביום־טוב, למשל[2], שאלה בוערת כל־כך, עד שהמחלוקת עליה נמשכה כל ימי־הזוגות, מימי יוסי בן יועזר עד הלל ושמאי, משך־זמן של מאה וחמשים שנה בערך! — זוהי קטנותה של היהדות, שהנצרות קִבְּלָה עליה בצדק. אבל זו אף גדולתה וזה כחה: כל דבר שבדת ענין הוא להיים, ובחיים הכל צריך להיות מוכרע כך או כך, ועל־כן אין לזלזל אף בדבר קטן שבתורה. ועוד: כ ל התורה כולה מפי הגבורה יצאה—וכלום יש דבר קטן לפני המקום?[3]).

ושתי הלכות של הלל יש להן חשיבות אף מתוך השקפתנו עכשיו. הלל אוסר, שיאמר אדם: „הלוויני עד שיבוא בני או עד שאמצא מפתח" — משום רבית; „— וכן היה הלל אומר: לא תלווה אשה ככר לחברתה עד

---

1) Еврейская Энциклопедія, VI, 449—451.

2) קשה לומר כדברי ס י ד ו ן, ש ל מ ה צ י י ט ל י ן וחבריהם, שהכוונה לסמיכת־חכמים או לסמיכה על ד ב ר י - ח כ מ י ם (עיין: Kaufmann-Gedenkbuch, Breslau 1900, SS. 355—368; JQR, N.S., 1917, VII, 499—517), מפני המעשה בעולתו (ביצה, כ׳ ע״א).

3) עיין הספר הנפלא של החוקר הנוצרי: Travers H e r f o r d, Pharisaisam, London, 1912, pp. 57—111.

שתעשנו דמים; שמא יוקירו חטים ונמצאו באות לידי רבית" (משנה, בבא מציעא, פ"ה, מ"ט). כאן אנו רואים את הלל דואג למסחר מצד אחר: שלא ינַצל המלוֶה את הנצרך לו בשעת־דחקו ואפילו בדבר מועט.

ועוד הלכה אחת עיקרית. על־פי התורה (ויקרא, י"א, ל"ח), המים הבאים על הפירות מכשירים אותם לקבל טומאה. והיתה שאלה להכמים, אם מכשירים גם המים הבאים על הפירות שלא ברצונו של אדם („כי יותן מים על זרע"— „כי יותן" במקרה צריך להיות כמו „כי יתן"—ברצון). והנה נחלקו הלל ושמאי על ה„בוצר (ענבים) לגת", אם על־ידי היין הנדלף מן הענבים הוכשרו הענבים לקבל טומאה או לא: „שמאי אומר: הוכשר, והלל אומר: לא הוכשר" (שבת, ט"ו ע"א; עבודה זרה, ל"ט ע"ב; חולין, ל"ו ע"ב). הלל חושב, שאין יין זה דולף לרצונו של הבוצר, ובכן אינו מכשיר. ולזה היה ערך גדול, שהרי אם אין כאן צורך ברצון, יהיו כל הפירות הבאים מחוץ־לארץ טמאים, מפני שוודאי באו עליהם מים שלא ברצון, ונמצאנו גורמים הפסד גדול למסחר של היהודים, שהיו סוחרים אז גם בפירות־חוץ־לארץ (קאַצנלסון, „אֶנציקלופדיה עברית" ברוסית, VII, 501).

ממה שנתקבלו תקנותיו החשובות של הלל כ„פרוזבול" ו„בתי ערי־חומה", שיש להן שייכות ישרה אל החיים האזרחיים, נראה, שתפס מקום רשמי חשוב בארץ. ודאי, היה ראש לוועד מיוחד של הסנהדריה הגדולה (יֶלסקי, חבולסון), או ראש לבית־דין הגדול שבלשכת־הגזית (ביכלר), או לסנהדריה הגדולה, שנעשתה בימי הורדוס דתית בלבד (יצחק הלוי), או, לסוף, ראש של סנהדריה של כ"ג על פתח הר־הבית (קאַצנלסון, עיין כל אלה למעלה, תהילת הסעיף, עמ' 101—103). חוץ מזה, היה ודאי ראש־הפרושים בזמנו ורובם החזיקו בו ותמכו בתקנותיו (זולת מיעוט, שהלך אחר שמאי הזקן), ועל־כן נתקבלו על־ידי הסנהדריה הגדולה ונקבעו באומה. בכל אופן, תפס הלל מקום חשוב באומה ובמדינה עוד בחייו, שהרי יוסף בן מתתיהו אומר על שמעון בן גמליאל הראשון, בן־בנו, שהוא מ„משפחה מיוהסת מאד"; ולא להנם נעשה רבן גמליאל השני („דיבנה"), בנו של רבן שמעון בן גמליאל הראשון, נשיא בישראל מיד אחר החורבן ובית־הלל נהג בנשיאות במשך 300 שנה, כאמור; ולא לחנם בנה הלל „בית" לתורה—סיעה רוחנית שלמה, שנקראה „בית־הלל" על שמו. כל זה מוכיח, שהלל היה אדם שלא מן המצוי: אך בני־אדם כאלה בונים בתים של שליטים מדיניים ושל ראשי־כנסיות רוחניים בלא שהם עצמם יהיו חייבי־תודה על פרסומם לאבותיהם. להם אין צורך ביחוס־אבות: יחוס־עצמם נעשה יחוס־אבות לבניהם אחריהם. הם—התחלה אפילו בשעה שהם המשך. יתר על כן: הם—הגשמה של טפוס הדיש באומה ומהלך חדש בתקופה.

ואמנם, הלל הזקן הוא הגשמה של כַּת שלמה. אילו היה אפשר להלביש בשר את היהדות הפרושית, היו לה דמותו וצלמו של הלל. במעלותיו

ובחסרונותיו הוא — התגשמות היהדות של תקופת־המשנה, כמעט הייתי אומר: היהדות ההיסטורית מיום שנקרעה מעל הנבואה בכלל. אין הקף גדול ואין מעוף; אין אינטרסים אנושיים כלליים, אין מלחמה ברע, אין עסקנות מדינית רחבה; ויש אף קטנות־המוחין בכל הנוגע להערכה יתרה של חשיבות המצוות המעשיות לכל פרטי־פרטיהן והעמדתן בשורה אחת עם המצוות המוסריות היותר נעלות. אבל אף מעלותיה של היהדות ההיסטורית כלולות כולן בהלל. טהרה וענוה, הסתפקות־במועט ותום־לב, אמונה כשרה ובטחון עז ושמחת־החיים, אופטימיסמוס חיוני ואמונה עמוקה בצדק התחתון והעליון, נטיה להקל מעל עול־התורה ואף לעשות „עול" זה גופו — תענוג רוחני, ועל כולם—עממיות מן המין היותר לבבי והשתדלות לחבב את התורה והמצוות ולעשותן עממיות ביותר, — כל אלו הן מהלל ואילך תכונותיה היסודיות של היהדות התלמודית, ואך מי שמצוין בהן נעשה חביב על האומה וקדוש לה. וכל אלו נכללו בנפשו השלמה והנאה של הלל הזקן. יש בו דבר־מה מן העממיות שבחסידות הבעש"טית בימיה היותר טובים. על־כן רבו האגדות הנאות על חייו ועל הליכותיו. על־כן נשארה דמותו קבועה בזכרונה של האומה, דמות מלאת־זיו ומפיקה ענווה ואהבה. ועל־כן נשאר סמל־היהדות כל ימי־התנאים, וכך ישאר גם לדורי־דורות!

7. בן־זוגו של הלל היה מתחילה מ נ ח ם; אבל, לפי משנה עתיקה (חגיגה, פ"ד, מ"ב), „יָצא מנחם ונכנס ש מ א י". והגמרא (חגיגה, ט"ז ע"ב) שואל: „להיכן יָצא?—אביי אמר: יצא להרבות רעה, רבא אמר: י צ א ל ע ב ו ד ת־ה מ ל ך. תניא נמי הכי (שנוי גם־כן כך): יָצא מנחם לעבודת־המלך ועמו שמונים זוגית תלמידים לבושים סיריקון (משי)". ובירושלמי (חגיגה, פ"ב, ה"ב): „לאיכן יצא? — יש אומרים: ממידה למידה יצא, ויש אומרים: כנגד פניו יצא, הוא ושמונים זוג של תלמידי־חכמים מלובשים תירקי (סיריקי—בגדי־משי) זהב, שהשחירו פניהם כשולי־קדירה, שאמרו להן: כִּתבו על קרן־השור, שאין לכם חלק באלהי־ישראל". אחדים מחכמי־ישראל רצו לראות במנחם זה את מ נ ח ם ה א י ס י, שעליו מספר יוסף בן מתתיהו, שהוא, מנחם האיסי, נִבא להורדוס הנער, שיהא מלך על ישראל וימשול בעריצות, אבל גם ינחל כבוד ותהלה, וכשנתמלך הורדוס זכר את מנחם זה ואת נבואתו וקֵרב אותו אליו ובשבילו התיחס בכבוד אל האיסיים כולם (קדמוניות, ט"ו, י', ה'). אבל קשה להאמין, שבן־זוגו של הלל היה איסי ולא פרושי. ומספורו של יוסף בן מתתיהו לא נראה כלל, שמנחם האיסי קבל איזו התמנות במלכותו של הורדוס („יָצא לעבודת־המלך"); מה שלא היה יוסף נמנע מלהזכיר בהזדמנות זו אילו אירע באמת. ומה שנוגע ל„יציאה לתרבות רעה" או ל„שמונים זוגות תלמידים לבושים סיריקון", קרוב לשער, שנתחלף לברייתא זו מנחם שבימי־הלל ב מ נ ח ם ב ן י ה ו ד ה בן חזקיה הגלילי, ראש הקנאים בתחילת המרידה הגדולה, שכבש את מ צ ד ה ובא לירושלים עם הרבה „תלמידים" (יוסף בן מתתיהו קורא ל ה ם

γνώριμοι — ידועי־שם — ולו — σοφιστής —חכם — מלחמות, ב׳, י״ז, ח׳ — ט׳), ושם נדג „כמלך״ ו„נתקשט בבגדי־מלכות״ (שם ושם); ובכן הרי לפנינו גם המון ה„תלמידים״ וגם ה„סיריקון״ (עיין י. ד י ר נ ב ו ר ג—מ ב ש ׳ ן, משא ארץ־ישראל, פטרבורג תרנ״ז, II, 244). — מה עשה באמת מנחם בן־זוגו של הלל — אין אנו יודעים. כפי הנראה, „ממידה למידה״ פירושן — ישנשתנה ממידתו הפרושית הקודמת, ו„כנגד פניו״ פירושן — שאַף קודם לכן נתכוין לצאת ל„תרבות רעה״ — ויָצא לה והוציא את תלמידיו עמו.

8. במקומו של מנחם בא, בתור בן־זוג להלל, שמאי—ש מ א י ה ז ק ן, כלומר, החבר בסנהדריה (שהרי לא היה שמאי שני זולת אמורא מאוחר ובלתי־מפורסם ביותר ולא היה צורך בדבר להבדילו מזה, ובכן גם „הלל הזקן״ הוא הבר־הסנהדריה, אף־על־פי שהלל היה יותר מאחד). אם אפשר לצייר בדמיון ניגוד גמור להלל—הרי זה שמאי. אם מותר לדבר בלשון מודֶרנית, הלל היה יסוד־החסידות שביהדות, בעוד ששמאי היה המתנגד הטפוסי. ומשום כך דוקה נשתמר בשמאי היסוד הנבואי—יסוד התוכחה והתביעה המוסרית הקיצונית, שאינה בהלל האופטימיסטן, הענוותן והנוח לבריות. לתכונתו של שמאי דוקה מתאים מה שמסַפר יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י״ד, ט׳, ד׳) על „סַמַיְאַס״, שהתרעם על חברי־הסנהדריה, שנבהלו מפני הורדוס כשהיה עדיין נציב־הגליל ולא נועזו לחייבו בדין, והוא מנבא להם, שהורדוס יהא למלך ויָרע לכולם (עיין „היסטו׳ ישר׳״, II, 214—215). בהפוך מהלל הענוותן, קפדן הוא שמאי ונוח לכעוס. אם הלל הוא „רך כקנה״, שמאי הוא „קשה כארז״. את הנכרים, שבאו להתגייר על תנאי, דחה באמת־הבנין שביָדו (שבת, ל״א ע״א); מזה אפשר היה להוציא, שהיה נגר־בנאי על־פי אומנותו, כישו ויוסף אביו, אילמלא היה כל הספור—אגדה. רצינות גדולה, שיש בה מן הגודל של השלמות ואי־ההשלמה, מרחפת על פני כל דמותו הרוחנית של שמאי. המאמר ה י ח י ד י, שיש ב„אבות״ משֶלו, הוא: „עשֵה תורתך קבע, אמור מעט ועשֵה הרבה, והוֵי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות״ (אבות, פ״א, מט״ו). החלק הראשון של המאמר מכוון הוא כלפי הדילֶטאַנטים בלמוד־התורה: רָצִין הוא שמאי ביותר ואי־אפשר לו להכיר בחשיבות של למוד „על רגל אחת״, ולפיכך אף דחה את הגֵרים, שבאו להתגייר והתנו תנאים משונים (עיין למעלה, הסעיף הנוכחי, עמ׳ 103—104). החלק השני של המאמר נאה הוא בפיו של אדם רצין ושלם, קמצן בדברים, נתון כולו ל„עיקר״ ול„תוך״ ולא לשיחות נאות -- ובטלות. ולסוף, החלק השלישי שלו מכוון הוא ודאי — כלפי עצמו. שמאי, שיָדע את חסרונו — הקפדנות, הורה את ההפך מזה — את קבלת האדם בסבר פנים יפות. הרי רוב התורות המקוריות הן או מה שנובע ממעמקי־התכונה של המורה או — מה ש ש א ף אליו המורה כל ימיו ולא השיגו. פ ר י ד ר י ך נ י ט ש ֶ ה, בעל

תורת ה„חיה הצהובה", לא היה מוכשר להמית זבוב; ודוקה מפני שחי על „מוסר־העבדים", הורה את „מוסר־האדונים"...

בהלכותיו, שברובן הוא חולק על הלל, מחמיר הוא שמאי לעומת הלל המֵקל, כאמור; אבל כבר ראינו, שהלכות אלו אין להן בעינינו חשיבות יתֵרה. שמאי היה צעיר מהלל והאריך ימים אחריו. דבר זה מוכח מן המסופר על שמאי ויוחנן בן עוזיאל, תלמידו הגדול של הלל (בבא בתרא, קל״ג ע״ב, ובנוסח אחר — בירושלמי, נדרים, פ״ה, ה״ז), וגם — ממה ששמאי נעשה בן־זוג להלל לאחר שיָצא מנחם. מטעם זה יכול היה יוסף בן מתתיהו לקרוא לשמאי „תלמידו של הלל" (אבל אפשר גם־כן — על שהלל קודם לשמאי בכל מקום). אף־על־פי־כן בדין „הבוצר לגת", שנזכר למעלה (השווה לזה מעשר שני, פ״ב, מ״ד, בדבר „כרשיני מעשר שני": „שמאי אומר: יאָכלו צריד", כלומר יבשים, שלא יוכשרו לקבל טומאה), „שתק הלל לשמאי" (שבת, ט״ו ע״א וי״ז ע״א) ו„אותו היום היה הלל כפוף ויושב לפני שמאי כאחד מן התלמידים" (שם, י״ז ע״א). ושניהם ביחד גזרו טומאה על הידַים (שם, י״ד ע״א), ולפי־כך תקנו נטילת־ידים, — תקנה, שקשה לנו להכיר, אם כל עיקרה לא באה אלא משום תקון היגְיֶני־דתי, כדי שהידים המסואבות לא תדַבֵּקנה על־ידי זוהמתן את המחלות המִזַהֲמוֹת, או משום תקון דתי בלבד, ככמה וכמה דיני־טומאה, שאין בהם משום חשש־מחלה כלל (למשל, טומאת־משגל וטומאת־קרי, שהן פרוצֶסים פיסיולוגיים טבעיים ואין בהם שום סכנה של התדבקות).

ותַנא קפדן ומחמיר זה היה לו חוש מדיני, שעורר אותו להיות מֵקל בענין חמור אחד, שנוגע לעיקר כל העיקרים של היהדות—להשבת. למרות מה ששנא שמאי את המלחמה והורה לקרוא שלש פעמים לשלום שנים ושלשה ימים קודם ההשתערות על עיר־האויב (ספרי, דברים, ס״ י״ג, הוצאת מא״ש, קי״א ע״ב), הורה הוא ראשון, שאם צר הצבא היהודי על עיר, אין הוא מחויב להפסיק את המצור ביום־השבת ולבטל על־ידי זה את כל אפשרות־הנצחון: „וכן היה שמאי אומר: „עד רדתה'—אפילו בשבת" (שבת, י״ט ע״א; ואולם בתוספתא, עירובין, ג', ז', כתוב: „וכן היה הלל דורש: „עד רדתה'— אפילו בשבת"; ובספרי, דברים, סוף סי' ר״ד, הוצאת מא״ש, קי״א ע״ב, כתוב סתם: „„עד רדתה' — אפילו בשבת"). זהו מעשה־גבורה בשביל שמאי המחמיר והדייקן. שהרי הוא היה מכבד את השבת מאין כמותו. בניגוד להלל, שהיה אומר: „ברוך ה' יום יום", היה שמאי דואג לבהמה נאה בשביל השבת עוד מן היום הראשון בשבוע (ביצה, ט״ז ע״א); ומן היום הרביעי בשבוע ואילך היה אוסר לשלוח אגרת אפילו ביד נכרי, שמא לא תגיע עד השבת ונמצא הנכרי נושא משא בשבת בשביל היהודי! (ירושלמי, שבת, פ״א, ה״א, אמנם, בשם בית־שמאי; אבל עיין „משא א״י" לדירנבורג־מבשין, I, 100). וכמו־כן אסר שמאי להתחיל מצור על עיר פחות משלשה ימים קודם השבת ול„הפליג את הספינה לים הגדול" פחות משלשה ימים קודם השבת (ספרי, דברים, סי' ר״ג, קי״א ע״ב).

ועד כמה היה שמאי דייקן וגודש את הסאה בחומרותיו — דבר זה אנו רואים מתוך שתי עובדות, שבאו בספרות התלמודית: „מעשה בשמאי הזקן, שלא רצה להאכיל את בנו (הקטן ביום־הכפורים) בידו אחת וגזרו עליו חכמים, שיאכילו בשתי ידיו" (תוספתא, יום־הכפורים, ד' [ה], ב', עיין הוצאת צוקרמאנדל, עמ' 189 בהערות; ובבבלי, יומא, ע"ז ע"ב, כתוב: „אמרו עליו על שמאי הזקן, שלא רצה להאכיל בידו אחת וגזרו עליו להאכיל בשתי ידים"). אבל משונה מזה הוא מה שמספרת עליו המשנה: „מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן (בן בסוכות או סמוך לסוכות) — ופיחת את המעזיבה וסיכך על גבי המיטה בשביל קטן" (סוכה, פ"ב, מ"ח). האשה פטורה מן הסוכה, כמו מכל מצות־עשה, שהזמן גְרָמָהּ, ואף חולה היתה בתור יולדת, וה„קטן" נולד בסוכות או זמן מועט קודם־לכן (שהרי אמו עדיין היתה שוכבת עמו במיטה); ובכן, כדי שתינוק בן־יומו „יֵשב" (כלומר ישכב) בסוכה, כדאי היה לו לשמאי לפחֵת את המעזיבה, שהגג נשען עליה, ולסַכך על גבי המיטה, שהיולדת עם הרך הנולד מוטלים בתוכה, — ובלבד שתינוק בן־יומו „יקיים" מצות־סוכה!... זוהי אותה הקיצוניות בקיום המצוות המעשיות, שמתוכה צמחו אחר־כך כל הדינים ודיני־הדינים של היהדות התלמודית ושהביאו זמן מועט אחר שמאי הזקן לידי הפ־ץ הנבעה בחומת־היהדות, שאנו קוראים לה בשם „נצרות", ביחוד בצורתה הפוילינית (מיסודו של שאול הטרסי), בימי־הבינים — לידי המינות הקראית ובדורות האחרונים — לידי כל אותה ההפקרות הדתית, ששפכה את הילד עם מי־הרחצה! — —

אבל שמאי היה סמל היהדות הפרושית אך בעיני שונאיה. בעיני העם כולו היה סמל כזה — הלל ולא שמאי. האגדות העממיות על הלל מרובות הן מאד; האגדות על שמאי הן כמעט אך הצֵל, שזורקות מאחוריהן אגדות־הלל. אות הוא, ששמאי לא היה חֲביב־העם: היו לא שימשו חומר ליצירתו הדמיונית של העם. — אבל אף שמאי העמיד תלמידים הרבה ובנה „בית־בישראל: „בית־שמאי", שבשנים הסוערות, שבאו אחר מיתתו של הורדוס, מִלֵּא תפקיד חשוב בחיי־האומה ונלחם ב„בית־הלל" — ונִיצח אותו לשעה כדי ש„בית־הלל" ינצח אותו לדורות.

שעור שלישי:

סוף־ימיו של הורדוס.

§ 11. מהומה בביתו של הורדוס. הריגת אלכסנדר ואריסטובלוס בניו.

עשר נשים היו לו להורדוס — לנשיאים ולמלכים מבית־חשמונאי היתה רק אשה אחת לכל אחד מהם, — ורק משתים מהן לא היו לו ילדים. מישמונה נשים היו לו 10 בנים וגם 5 בנות. ובכן היה ארמון המלך מלא נשים „צרות" זו לזו ובנים הורגים. ועליהם נוספו פרורה, אָחיו של הורדוס, ושלומית אחותו ובניהם, ובני פצאל אחיו המת ובני אחֵי־אביו, ועוד, ועוד. ועל כל אלה היתה חצר־המלך מלאה יועצים וסריסים ועבדים ושפחות — המון גדול ומגומר, שכל אחד ממנו היו לו פניות שלו וכל אחד השתדל למצוא חן בעיני המלך העריץ—על חשבון האחרים. מובן, שהסכסוכים והנְכָלים והנרגנות לא פסקו. „ביברי" של חיות ערומות וטורפות היתה הצרו של הורדוס. ותכונתו האכזריה עשתה את החצר — גיהינם ממש.

לא כל הנשים והבנים של הורדוס מִלאו תפקיד בהייו של זה או בדברי־הימים של ארץ־ישראל. ראוי להזכיר רק חמש מנָשיו ובניהן. הראשונה, שנשא הורדוס כשעדיין לא היה מוכתר בכתר־יהודה, היא דוריס האדומית, שילדה לו את בנו הבכור אנטיפאַטר. עוד קודם שנשא, בשנת 37, את מרימי החשמונאית, הרחיק מעליו את דוריס ואת אנטיפאַטר בנה [1], שהותר להם לבוא לירושלים אך לשלש רְגָלים: מזכירי מוצאו השפל היו לו האֵם ובנה... מרימי ילדה להורדוס חמשה ילדים, שלשה בנים ושתי בנות. הצעיר שבבניה מֵת ברומי; הבנות לא הצטינו בשום מפעל מיוחד. ואולם שני הבנים הנשארים, אלכסנדר ואריסטובלוס, הם הם הציר, שעליו סובבים כל מאורעות־חייו של הורדוס במשך חמש שנים משנות־מלכותו (13—7 קודם ספה״נ). — בשנת 24—23 נשא הורדוס את מרים (השניה), בת שמעון בן ביתוס הכהן מאלכסנדריה, שילדה לו בן, ששמו היה כשם אביו—הורדוס [2]. ויש להזכיר עוד שתי נשים של הורדוס: את השומרונית מַלְתַּכָה (Μαλθακή ביוונית, ועל שמונה הצורות השונות של שֵם זה, שהן אפשריות בשומרונית, עיין: Renan, Histoire du peuple d'Israël, V, 299, Note 1), שילדה לו את ארכילאוס ואת אנטיפס, וגם את קליאופטרה הירושלמית, שילדה את פיליפוס.

---

[1]) על מוצאה האדומי ועל זמן גירושיה של דוריס עיין: Otto, Herodes, S. 23.

[2]) שזו לא היתה האשה הראשונה, שנשא אחר מרימי החשמונאית, — נראה ממה שבניו היותר גדולים של הורדוס היו מנשואים אחרים (שם, עמ׳ 131).

הורדוס, שהתחרט על שהרג את מרימי, חִבֵּב את בניה, אלכסנדר ואריסטובלוס, ביותר. בתור בני מלכה בת־מלכה היתה המלוכה אחריו ראויה להם ביחוד; ובזה דִימה הורדוס גם לכפר מה שחטא למרימי. ולפיכך הוא שולח את שניהם בשנת 23 לערך, לאחר שנשא את מרים בת בייתוס, מ־ימי השניה, שבוודאי היתה מורת־רוח לבניה של מרימי הראשונה, לרומי, כדי שיקבלו שם חנוך ראוי למלכים בעתיד, ואגב, ישמשו לקיסר „בני־תערובות בדרך כבוד", כאמור. הם מתחנכים בביתו של הגבור המנצח, הסופר והדברן אַסִיניוס פוליון, המבקר השנון ומיַסד הספריה הצבורית הראשונה. בלא חשש לטומאה ומאכלות אסורים. לאחר חמש או שש שנים, בשנת 18 או 17, בא הורדוס לרומי והחזירם לירושלים. הם היו אז בחורים בני שבע־עשרה ושמונה־עשרה, פורחים ביפי־אֵמם וגֵאים בגאון בית־חשמונאי. עם־יהודה קבל אותם באהבה והראה להם אותות כבוד: הלא דם של השוֹשֶלת האהובה נוזל בעורקיהם. דבר זה לא מצא חן בעיני־הורדוס. מזכיר־עוון היה לו: עד היום רואה בו העם גוזל־כֶּתר; היורשים האמתיים של המלכות הם רק בני־חשמונאי... ביחוד לא מצא הדבר חן בעיני שלומית, אחותו של הורדוס, זו ששנאה כל־כך את מרימי אמם וגרמה למיתתה. ומה אם הבנים הצעירים ואהובי־העם יחשבו מחשבה להתנקם ברוצחי־אמם?... ואולם בימים הראשונים לא רצה הורדוס לתת מקום בלבו לחששות: הלא בניו הם ובנֵי אשתו האהובה. והוא ממַנה אותם ליורשי־כסאו. אלכסנדר הבכור, שעתיד להיות מלך ביהודה, ראוי לו לישא בת־מלך. ועל־כן משיא אותו הורדוס את גלאַפוּרה בתו של אַרכילאוס מלך קפודָקיה, שמצד אמה היתה יחסנית גדולה: אמה התיחסה על מלכי־פרס. ודאי קבלה דת יהודית, שהרי אי־הסכמתו לכך גרמה לו לסולא הערבי, שלא תנָשא לו שלומית. ולאריסטובלוס הצעיר השיא הורדוס את בירניקה בת שלומית אחותו; ובזה רצה לקשר מחדש את בית־חשמונאי בבית־הורדוס ולשַכך את כעסה של שלומית על מרימי ובניה. אבל — לא הועיל כלום. אלכסנדר ואריסטובלוס התנשאו על בית־הורדוס בגאון־מוצאם. גלאַפוּרה בת־המלכה התיחסה אל שלומית כאֶל עירונית פשוטה; ובירניקה התאוננה בפני אמה, שאריסטובלוס בעלה, כשהוא מתקוטט בה, מזכיר אותה את מוצאה השפל. כשהורדוס היה נותן לאחת מנשיו החיות אחת משמלותיה של מרימי המתה, היו הבנים מת־עמים על זה. וכצעירים לא יָדעו לשים מעצור לרוחם והיו מדברים בפני זרים קשות על הורדוס ועל משפחתו כולה. בירניקה מסרה לאמה, שאלכסנדר גיסה ואריסטובלוס בעלה אמרו פעם אחת בפניה, שלאחר שיִתְמַלְכו יעשו את נשי־אביהם לתופרות־פלך ואת בני־משפחתו - לשוטרי־כפר, שהרי על־פי השכלתם ראויים הם אך למלאכה זו ולהתמַנות כזו. מובן, שדבורים כאלה הרגיזו את שלומית ואת פירורה אחיה. וכשחזר הורדוס בשנת 14 מבקורו לאגריפה הרומי, הלשינו שלומית ופירורה את אלכסנדר ואריסטובלוס אל הורדוס ואמרו, שבניו אלה מצפים למיתתו כדי לרשת את נחלת־אמם; ומי יודע, אם אין מחשבת־

בליעל בלבם להנקם באביהם את נקמת דם־אמם, שלדבריהם נספתה בלא משפט?... מתחילה לא שם הורדוס לב ללחשים אלה. אבל שלומית הרבתה להלשין — וסוף־סוף נתעורר החשד בלבו. „כל הפוסל במומו פוסל", והורדוס, שהיה מוכשר להרוג את אשתו על חשד בלבד, אי־אפשר היה שלא יאמין, שבניו יהרגו אותו על שפיכות דמי־אמם בפועל.

כדי למצוא סעד וסמך לעצמו בקרב ביתו קרא הורדוס לאנטיפאַטר בנו בכורו מגלותו. ואנטיפאטר הוא — הורדוס שני בערמתו ובאכזריותו. הוא מחניף לאביו ומשפיע עליו, שיחזיר לירושלים גם את דוריס אמו; וסוף־סוף הוא מסבב פני־הדברים, שהורדוס הזקן ממַנה אותו ליורשו בצוואתו, ואך אם ימות הוא, אנטיפאַטר, יירשוהו אלכסנדר ואריסטובלוס. וכדי שיהא אנטיפאַטר ראוי למלוכה (ואגב, כדי שיורש־הכתר יהא בן־תערובות בדרך־כבוד), הוא שולח אותו ביחד עם אגריפה, בשנת 13, לרומי, כדי שיתחנך שם ויתיצב לפני אבגוסטוס קיסר, שיהא צריך לאַשרו במלכות לאחר מיתתו של הורדוס. דבר זה מרגיז, כמובן, את בני־מרימי, והם אינם מסתירים את כעסם על אביהם ומאשימים אותו בגלוי, שהרג את אמם בלא משפט. כל זה נמסר להורדוס על־ידי שלומית ופרורה ועל־ידי עושי־דברו של אנטיפאַטר, שהוא ברומי ומצודתו פרוסה על ירושלים. העריץ הזקן והחשדן התחיל מאמין, שבניו מתנקשים בנפשו. אף־על־פי שהיתה לו רשות לדון דיני־נפשות, — בדבר גדול כזה, שיש בו גם צד מדיני—הרי אפשר, שיהא אחד מהם יורש־הכסא, — מתירא הוא להכריע בלא פסק־דינו של הקיסר, שהכיר את שני הצעירים, ואפשר, אף הוקיר אותם. ולפיכך החליט הורדוס לקבול עליהם בפני אבגוסטוס קיסר. בשנת 12 נטל את שני בניו והלך עמהם אל הקיסר, שיָשב אז באַקווילֵיאָה. שם האשים הורדוס את בניו, שהם מתנקשים בנפשו למרות כל הטוב, שעשה להם. אבל הבנים התחילו בוכים למשמע עלילה נוראה כזו, ואלכסנדר הבכור, שהיה, מלבד יפיו, גם דברן מצוין והאֶנֶרגי שבשני האחים, התחיל מראה את כל חוסר־היסוד שבהַאשמתו של אביו. הקיסר הבין, שהצדק עם הבנים,—והשלים בין הורדוס ובני־מרימי. הורדוס היה מאושר, ואף אנטיפאַטר, שעדיין היה אז ברומי, עשה עצמו כמאושר על השלום, שנעשה בין אביו ואֶחיו־הורגיו, — והאב עם שלשת בניו חזרו לירושלים.

אבל אנטיפאַטר לא נח ולא שקט. הוא יָדע את הבת־העם לבני־החשמונאית, וחושש היה, שאם ישארו אלכסנדר ואריסטובלוס בחיים, לא הוא יהא יורשו של הורדוס. ולפיכך חידש את להישותיו באזני־אביו, תָּמוך ומסוּעד בזה על־ידי שלומית ופרורה. וערום כנחש היה אנטיפאַטר. אחרים, משוחדים על־ידו, היו מלשינים על אֶחיו, והוא היה עושה עצמו „מליץ־יושר" להם; אלא שכל „מליצה" זו לא היתה בעיקרה אלא חיזוק להמלשינות: אמנם, מעשה־נבלה חושבים בני־מרימי לעשות לאביהם; אך הלא צעירים הם, הלא בנים הם — ומה לעשות? — „הגנה" זו היתה פועלת על הורדוס ביותר: היא היתה

מחַזקת את אמונתו בכל הדברים המסופרים על בניו הגאים. ו מ ק צ ת אמת אף היתה בהמון העלילות הבדויות מן הלב. באמת היו אלכסנדר ואריסטובלוס משלמים לאביהם מדה כנגד מדה: היו שוטמים אותו על הפנים הנזעמים, שהיה מראה להם, היו מביעים את אמונתם בצדקת־אמם ומאשימים אותו בשפך דמי־נקיים, בהכבדת עול־המסים על העם, במציצת־הדמים מצד פקידיו על־ידי שוחד, בבזבוז ממונו של העם על מותרות, במעשי־אונס שונים, ביועצים רעים ואכזרים, ששָמנו מטוב־העם, וכיוצא בזה (עיין קדמוניות, א׳, כ״ו, סוף ב׳). כי, בתור חשמונאים, היו העם והארץ, ששחררו אבותיהם בדמם, יקרים להם ביותר וקשה היה להם לראות את התועבות הנעשות בירושלים ומחוצה לה. ואת כל דבריהם הקשים של הצעירים חמומי־הלֵב היו אנטיפאטר ואנשי־שלומו מוסרים להורדוס ומוסיפים עליהם כמה וכמה נְפָכִים משלהם. הורדוס הזקן היה קרוב לטֵירוף־הדעת על־ידי כל הספורים הללו. הוא התחיל מרחיק מבניו אלה את מקורביו. כך ציווה, למשל, להשר ת ל מ י, שלא יבוא במגע עם אלכסנדר. והרע שבכל זה היה — שלא דבר הורדוס עם בניו דברים ברורים על החשד, שהוא מטיל בהם, אלא הראה להם פנים זעומות ונמנע מלדבר עמהם אריכות. דבר זה הוכיח לאלכסנדר, שאביו מתקומם לו ונעשה שונאו. ובאותה שעה השתדלו שונאיו לקומם את הבן לאביו ולהשניא את האב על בנו. כך ספר לו פ ר ו ר ה,—שהורדוס כעס עליו על שלא רצה לקחת לאשה את שתי בנותיו, שהציע לאָחיו זו אחר זו, מפני שאהב אהבה עזה איזו ש פ ח ה יפה, שילדה לו בן, — שהורדוס נתן עיניו בגלאַפו׳רה, אשתו של אלכסנדר, שאמנם, הורדוס קֵרב אותה אליו ביותר מפני שבת־מלך היתה. אלכסנדר, שאהב את אשתו אהבה עזה, נתמלא חימה והלך וספר את הדבר להורדוס בשם פרורה. הורדוס קרא לפרורה והרעיש עליו שמים וארץ. פרורה לא הכחיש את דבריו של אלכסנדר, אבל הטיל את האשמה של בדות זו על ש ל ו מ י ת. מובן, שאִשה תקיפה זו הכחישה את הדבר בכל תוקף. אילמלא היה להורדוס רגש עז של קרבת־דם (ולא קרבת־משפחה!), ודאי היה הורג את שניהם. אבל האח והאחות ש ל ו הם, אדומיים כמותו, — ולהם לא יעשה רעה [1]. ואך תוצאה טובה אחת היתה לדבר: הורדוס נוכח, שאָחיו ואחותו רוקמים מזימות נגד בניו— ולזמן ידוע פסק מלהאמין בדבות, שהוציאו אלה על הללו.

אבל אף הַשְקָטָה זו לא אָרְכָה. אנטיפאַטר ההנף, שהאמין בו הורדוס כְּבֵאלהים, הזר ועורר את חָשדו של אביו. ודאי לא בלא לחישתו הוגד למלך, שאלכסנדר פִּתָּה את שלשת הסריסים היפים של הורדוס, שבְּיָדם היו מאכלו, משקהו ומשכבו של המלך, להרוג את אביו [2]. הורדוס צִיווה לעַנות את

[1]) לדעתו של א ו ט ו (Herodes, SS. 73—74), ועיין גם 112, 122, 139, 144, הערה *), שפרורה נתמנה טטראַרכוס של עבר-הירדן לא על-ידי הורדוס, אלא על-ידי אבגוסטוס קיסר, ועל-כן לא היה י כ ו ל הורדוס לעשות לו כלום, אין יסוד מוצק במקורות.

[2]) שכל האשמה בדבר עגבנותו של אלכסנדר על הסריסים היפים, שאף ו ו י ל ה ו י ז ן, Israelit. u. Jüd. Geschichte, S. 320, נותן בה אמון, לא היה לה שום יסוד, -- דבר

שלשת הסריסים בענויים קשים, ואז הודיעו מתוך יסורים נוראים, – לא שאלכסנדר עורם להרוג את אביו, אלא שהוא לְגַלֵּג בפניהם על אביו, שמסתיר את מספר־שנותיו וצובע את שערותיו כדי להֵרָאות צעיר, ואף אמר להם, ש ה ו א יהא למלך אחר הורדוס, למרות צוואתו של זה, מפני שכל שרי־הצבא הם על צדו. הורדוס לא רק כָּעס על הלגלוג – אהבתו־העצמית הקטנונה נפגעה בזה –, אלא אף נבהל מפני יחסו של הצבא לבניו: מתיירא היה לנפשו. אז התחכם והתחיל שולח מרגלים לכל מקום שאפשר, כדי ש„יריחו" את ריח המרידה המתרקמת בסתר כנגדו; ומאחר שלא האמין במרגלים, שמא ישוחדו על־ידי בנו ובעלי־בריתו, שָׂם מרגלים לַמרגלים. דם נקי נשפך לרוב. ה„חצר" והחוגים הקרובים לה נהפכו לגיהינם. „כאילו תְקָפָם השגעון הלשינו ידידים־מאז אלה על אלה; פסקו מלהשגיח בסניגוריה כמו בקטיגוריה לשם בירור־האמת: בלא שום בקורת הלכו הכל לקראת האבדון. בשעה שאחדים התענו בכבלים ואחרים היו צפויים למות, התאַבלו השאר על ששני אלה כאחד עתידים לבוא עליהם. בחצר־המלך השתררו שממון ועצב במקום האושר לפנים. להורדוס נראו כל חייו קשים מנשוא. ואי־אמונתו בשום אדם היה לו לעִנוי גדול, שגרם לו פחד מפני העתיד. לעתים קרובות נראה היה לדמיונו, כאילו בנו התקומם לו והוא עומד לפניו וחרבו שלופה בידו. במצב־נפש כזה, שעינה אותו ביום ובלילה, היה קרוב לשגעון או אף לטירוף־דעת גמור" (קדמוניות, ט"ז, ח', ה'; השווה גם מלחמות, א', כ"ד, ח').

אם אין דברים אלה אך מליצה נאה כדי לצייר בה את מצב־רוחו של הורדוס בישנות־מלכותו המאוחרות, הם מגלים לנו סוד כמוס בתכונתו של הורדוס. העריץ החשוך היה נגוע, כנראה, במחלת־רוח קשה, „מחלת־הרדיפה" (mania persecutionis). ואמנם, אך אם נראהו כ„משוגע לדבר אחד" (מובן, לא כמשוגע גמור) – להאמונה, שהכל מבקשים את נפשו, נבין כמה וכמה ממעשיו האכזרים, שאינם מתקשרים בבינתו המדינית היתֵרה ובמעשיו להפרחת־המסחר. ולמחלה זו מתאמת העובדה, שֶׁשתי פעמים נסה הורדוס לאבד עצמו לדעת: קודם שנעשה מלך־יהודה, כשברח מפני הפרתיים ומפני מתתיהו־אנטיגנוס, ובסוף־ימיו, כשתקפה עליו מחלתו (קדמוניות, י"ד, י"ג, ח', וי"ז, ז').
אף דבר זה הם מסימניה של „מחלת־הרדיפה".

אנטיפאַטר יָדע להשתמש במצב־רוח זה של אביו והסית אותו לעַנות כל אדם, ששִׁרת את אלכסנדר ואריסטובלוס או היה קרוב להם. ברובם לא הגידו המעונים דבר רע. אך אחד מהם, שקצר כח־סבלו, העיד מתוך יסורים קשים, שאַלכסנדר, כשהִלֲלוּ את קומתו הזקופה ואת כשרון־הַיְרִיָּה שלו, אמר, שכל יתרונותיו אלה שמורים לו לרעתו, מפני שאביו מקנא בו. הוא מוכרח, כשהוא מטייל עם הורדוס, להִכּפֵף כדי שלא יהא נראה גבוה ממנו, וכשהוא

זה נראה ממה שאשפה זו לא נזכרה כלל בקדמוניות, פ"ז, ח', א', והיא מצויה אך במלחמות, א', כ"ד, ז'.

הולך עמו לצוד ציד, מוכרח הוא להחטיא את המטרה, כדי שלא יראה בו הורדוס מתנשא למלוך במקומו. ולפיכך החליטו אלכסנדר ואריסטובלוס להרוג את אביהם בשעת־הציד ולברוח לרומי, ושם ישתדלו, שיאַשר אותם הקיסר במלכות. כמובן, לא נאמרו הדברים האחרונים אלא כדי להפטר מחבלי־העינויים. הורדוס עצמו הבין, שרוצח־אביו לא ילך לרומי ולא יתאַשר בתור מלך על־ידי הקיסר. ואולם באותו זמן נתפס מכתבו של אלכסנדר אל אָחיו, שבו קָבַל זה על אביו, שהוריש לא ביושר לאנטיפּאַטר מדינה, שמכנסת מאתיים ככר בכל שנה. מכתב זה היה בו די להורדוס, שיתפוס את אלכסנדר וישימו בבית־האסורים. ואז רק אז התחילו העינויים של מַכָּרֵי־אלכסנדר. לסוף בדה אחד מן המעוּנים מלבו, שאלכסנדר משתדל ברומי, שיקרא לו אַבגוסטוס לבוא לשם מפני שיש לו, לאלכסנדר, לגלות להקיסר את הקשר שבין הורדוס אביו ובין מ ת ר ד ת מלך ה פ ר ת י י ם, וגם — שאַלכסנדר הכין סם־רעל בשביל אביו ב א ש ק ל ו ן.

הרעל לא נמצא, כמובן; אבל העינויים לא פסקו. אלכסנדר קָץ בחייו במאסרו הקשה. וגאונו החשמונאי עוד הגדיל את יסוריו. ואז ההליט: „תמות נפשי עם פלשתים!" — והוא מוסר מודעה בארבע העתקות, שבה הודה, שכל מה שמאשימים אותו בו הוא אמת; אלא שאשמים בכל אלה גם ש ל ו מ י ת ו פ ר ו ר ה, ואף ת ל מ י ו ש פ ן, יועציו הנאמנים של הורדוס. העריץ הזקן כמעט יָצא מדעתו מרוב צער ופחד כאחד. אלכסנדר הוגש לנהושתיים וסכנה נשקפה להייו. הדבר נודע ל א ר כ י ל א ו ס מלך קפּוּדָקיה חותנו — והוא מהר לבוא בשנת 9 קודם ספה"נ ולהציל את חֲתָנוֹ ואת בתו. ואולם הוא יָדע את נפשו של העריץ והבין, שאם יבוא להגן על אלכסנדר בגלוי, אך יזיק לו. ולפיכך עישה עצמו כנרגז מן ה„נבלה", שעשה חתנו, וכאילו בא לקחת את בתו מבעלה המוכשר לרֶצח־אב. הורדוס, שֶׁכְּכָל עריץ אהב, שבני־האדם ינענעו בראשם לכל דבריו ומעשיו, התחיל מאמין באַרכילאוס ונוֹעֵץ עמו על כל הענין כעם אָח ויָדיד. ואז עלה בידו של אַרכילאוס לפזר מעט־מעט את העננים מעל פני הענין המסובך ולהוכיח, שבכל הנעשה אשם פרורה, אהיו של הורדוס, שזה האחרון כעס עליו על שדחה את ההצעה לישא אחת מבנותיו. על־פי עצתו של ארכילאוס הודה פרורה על אשמתו, וארכילאוס בקש מהורדוס לסלוח לאחיו, עצמו ובשרו. הורדוס סלח לפרורה וגם לאלכסנדר. ודאי היתה חשיבות מרובה בעיניו של האדומי הרודף אחר הכבוד גם לה„יחוס", שקנה לו על־ידי אלכסנדר: על־ידו התחתן במלך־קפודקיה! — לרגע כאילו נעשה שלום בבית־המלך (לערך 9—8 קודם ספה"נ).

אבל לא לאורך־ימים! — לאחר שנה או שנתיים בא לירושלים אֶבְרוּקְלֶס (Εὐρυκλῆς) האַשְׁפַּרְטָנִי, „פרש נוסע", גוכל והנף, שבדי לקבל מתנות מאנטיפּאַטר ומהורדוס עצמו נתקרב אל אלכסנדר ומסר אחר־כך לאביו ולאָחיו־הורגו מה ששמע מן הדברים הקשים, שדבר אלכסנדר באמת על אביו העריץ, כמובן,

בהוספת כמה נְפָכִים משֶׁלו; ואחר־כך בא אותו „אציל" לקפודקיה וקבל מתנות מארכילאוס המלך מפני שהבטיחו, שדבר טובות על חתנו לפני הורדוס. כך היה טיבם של רוב ה„משכילים" היווניים באותו זמן... דבריו של אברו׳קלס מצאו אזנים קשובות אצל הורדוס. לשוא ספר יווני אחר, אֶ ב אַ ר א ט ו ס מַאי ק ו ֹס, בשִׁבְחם של בני־מרימי — הורדוס נתן אֵמֻן אך במדברים רעות על בניו. התחילו עינויים חדשים. נתפס שר־המבצר של א ל כ ס נ ד ר י ו ן (שלומי), שאחד מן המעונים העיד, שאלכסנדר ואריסטובלוס החליטו לברוח לשם,—ושם הרי היה בית־הזיון של המלך ושם עדיין היו עבדים נאמנים לחשמונאים, בוני־המבצר. שר־המבצר המעונה לא הודה במה שהאשימוהו; ואולם י ה ו ד ה בנו (ובכן היה שר־המבצר יהודי), שלא יכול לראות בצערו של אביו, הודה, שאמנם החליטו בני־מרימי לברוח לאלכסנדריון, ולראיה הביא מכתב כתוב בכתב־ידו של א ל כ ס נ ד ר: „אם נבצע, בעזרת־ה׳, מה שיש בדעתנו, נבוא אליכם. ועל־כן הכינו, כהבטחתכם, את הכל לקראת התקבלותנו במבצר". ובכן — קשר ברור. ואולם אלכסנדר הבטיח, שאין מכתב זה אלא מזויף על־ידי הלבלר ד י ו פ אַ נ ט ו ס על־פי בקשתו של אנטיפאטר; ואמנם, לבלר זה היה זייפן מומחה ונהרג אחר־כך על זיוף מעין זה. אבל יש להשוב, שמחשבה של בריחה היתה באמת בדעתם של בני־מרימי, שהרי לסוף הודו על רצונם לברוח. הם יָדעו, שכל עוד הם מצויים בסביבתו של המלך האכזר הייהם בסכנה — ורצו להתרחק ממנו.

הורדוס דָן את ה„מורדים" — את שר־המבצר ואת כל מי שנחשד ביחד עמו — בסקילה, וה„המון" רגם אותם באבנים ב י ר י ח ו (הורדוס נהג הפעם, כמו גם במשפטם של בניו — עיין להלן —, על־פי דין־תורה...). ואלכסנדר ואריסטובלוס הושמו שניהם במאסר, רגליהם הוגשו לנחושתיים והורחק מהם כל חבר ורֵעַ. הורדוס כתב אל הקיסר בדבר הקשר, שקשרו עליו בניו, והבריח את הבנים עצמם, שיודיעו לקיסר כל מה שעשו, — והם הודו רק על הבריחה, כאמור. אבגוסטוס הרשה להורדוס לעשות לבניו כרצונו, אך יעץ לו עצה טובה, שלא יהרגם בלא משפט־צדק; וכדי שלא יהא משוא־פנים בדבר, יזמין את בית־הדין בעיר ב י ר ו ת, מחוץ לארץ־ישראל, במקום שיש קולוניה רומית, שאינה מישוחדת על־ידי הִבה ואיבה כלפי החשמונאים, ובתור שופטים יְמַנה את נציבי־רומי, ו ו ֹל ו מ נ י ו ס ו ס אַ ט ו ר נ י נ ו ס, וגם את א ר כ י ל א ו ס מלך־קפודקיה, — אבל לארכילאוס לא הסכים הורדוס, שהרי הוא „נוגע בדבר". נתכנסו, איפוא, כל ידידיו של הורדוס, שיָדע בהם, שיהיו על צדו. את הנאשמים אפילו לא הביא לבית־דין: מתיירא היה, שמַּרְאָם בלבד יעיד על כל השקר שבאשמה; ועל־כן השאירם בכפר־צידוני פ ל אַ ט אַ נ ה, לא רחוק מבירות. הורדוס דרש בפני ה„שופטים", כביכול, דרשה ארוכה, שבה נעשה האדומי פתאום חרד על דת־ישראל, ובפני בית־דין של נכרים, שהיה רק לעג לדיני־נפשות בישראל, דבר פתאום על הדין של „בן סורר ומורה"! (עיין קדמוניות, ט״ז, י״א, ב׳). ס אַ ט ו ר נ י נ ו ס ושלשת בניו היו נ ג ד משפט־

הָמות, אבל וולומניוס וכל החנפים היו בעדו, — וכך יָצא דינם של בני־מרימי למיתה, בלא שהגנו על עצמם, בלא שנתן הורדוס אף לאחרים, שימליצו על בניו האומללים...

ואולם הורדוס חושש היה להוציא פסק־דין נורא זה לפועל. סוף־סוף בניו הם, בני מרימי האהובה. ואף יועצו ניקולוים הדמשקי, שפגע בו הורדוס בצור, שהוליך לשם את בניו, כשחזר ניקולוים מרומי, שהלך לשם בשליחותו של הורדוס בענין סולא הערבי, והורדוס הלך עמו יחד לקיסריה, — ניקולוים זה יעץ לו, שלא ימהר בהריגה. אבל כשבא הורדוס לקיסריה נתברר לו, שחיל־המצב הוא ברובו על צדם של אלכסנדר ואריסטובלוס, וחייל רומי זקן, טֵירון, נעשה להם לפה, הוכיח את המלך על שהתאכזר לבניו ורמז לו, שהמתתם יכולה להביא לידי מהומות קשות. דבר זה הכעיס והפחיד את הורדוס ביותר. הוא ראה בזה קשר גלוי נגדו ולטובת־בניו; ואפשר, שבאמת היה כך: גלאו החיילים לשאת את עריצותו ומרדו בו בהזדמנות זו. ולפיכך דן מתהילה בסקילה 300 איש מן האופיצירים והחיילים של חיל־המצב בקיסריה וההמון רגם אותם באבנים, ואחר־כך הוליך את שני בניו לסבסטי־שומרון הקרובה, שלא היו בה יהודים הרבה, ובמקום שלפני שלשים שנה חגג את יום־חתונתו במרימי המית את שני בניה מיתת־חֶנֶק (לערך 7 קודם ספה"נ).

כל ישראל התאבל על שנקטפו עודם באִבם שני הנְצָרִים הרכים מגזע־החשמונאים. עד כמה היו חביבים על העם נראה מאותות־האהבה, שהראה מיד אחר מיתתו של הורדוס לאלכסנדר־השקר (להלן, § 13). אבגוסטוס קיסר, כשֶשמע על הריגת־הבנים, אמר, לפי שמועה אחת (Macrobius, Sat., II, 4, 11), שהיה בוחר להיות החזיר (ὗς) של הורדוס מלהיות הבן (υἱός) שלו'. האב־העורב המתאכזר על בניו נעשה שנוא לעם יותר ויותר וסר וזעף התהלך כל הימים. ואך אנטיפאַטר חגג חג־נצחון: ספו־תמו „צריו", שהתחרו בו בירושת־הכתר של מלכות־יהודה.

---

§ 12. סכסוכי-חצר חדשים. ענין-נשר-הזהב. הריגת-אנטיפאטר. מיתתו של הורדוס.

אנטיפאַטר נרגע אך לזמן מועט. קודם כל, שנאת העם אליו הלכה וקשתה: הכל יָדעו, שהוא אשם במיתתם של בני־מרימי. חוץ מזה, מתיירא היה, שמא יתחרט הורדוס על מה שעשה לבניו כמו שנתחרט על מה שעשה לאִמם, ואז יתלה את הקולר בו, באנטיפאַטר. וראיה לדבר: כבר התחיל הורדוס מטפל ברחמים רבים ביתומים הקטנים של המומתים, דואג לחנוכם ומשתדל לאָרס אותם באופן שיוטב להם אחריו. ועל כל אלה — הרי העריץ הזקן בא בחשדיו כמעט לידי שגעון, — ומי יכול להאמין בחיים בקרבתו? ועד מתי ימלוך? ואם יאריך ימים במלכותו, מי יודע, אם לא יחליף את

צוואתו בשלישית? — ולפיכך רקם אנטיפאַטר מזימות נגד אביו בחברתה של ד ו ר י ס אמו ובחברתם של פ ר ו ר ה, אשתו וחותנתו, ששׂטמו את הורדוס על שדרש מפרורה להפרד מאשתו השפחה (המשוחררת בוודאי) ולשאת אחת מבנותיו, כאמור למעלה. רק ש ל ו מ י ת לא נלוותה אליהם הפעם. מצד אחד היתה מסורה לאָחיה באמת, ומצד שני כעסה על שנישא פרורה שפחה, ובזה השפיל את כבודה של משפחת־המלך יותר ויותר. ולפיכך הודיעה שלומית להורדוס, שאנטיפאַטר, פרורה והנשים הנלוות אליהם מטתיקים סוד לעתים קרובות והורשים עליו רעה. ועוד אשמה כבדה הטילה עליהם: שנתחברו עם ה פ ר ו ש י ם , אויבי־המלך. כבר נזכר למעלה (§ 4), שהפרושים במספר 6,000 איש לא נשבעו שבועת־אמון להורדוס, ואת הקנס על זה הכניסה במקומם אשתו של פרורה; ובשכר זה הבטיחוה גדולי־הפרושים, שמלכות הורדוס שונאה עוד מעט ותעבור ועל מקומה תבוא בקרוב מלכותו של מלך־המשיח, שיחזיר להסרים ב ג ו ה י את כח־הלידה, — ובמלכות זו יתפסו פרורה ואשתו ובניהם מקום השוב על־יד מלך־המשיח (אך באופן זה יש לבאר את הדברים הזרים והתמוהים של הפרושים בקדמוניות, י"ז, ב', ד', שאינם מתאימים כלל וכלל להשקפותיו העצמיות של יוסף בן מתתיהו על הפרושים, ובכן באו ממקור נכרי, שלא יָדע להרציתם כהוגן מפני שלא הבין את ענין ביאת־המשיח אצל היהודים, ועיין בפרטות למעלה, עמ' 27—28). שלומית הודיעה את אלה להורדוס, והוא הרג כמה מחשובי־הפרושים, שנסתכסכו בענין זה, וגם את הסרים ב ג ו ה י ואת הבחור היפה ק א ר ו ס, שהיה „מקורב" להורדוס (ודאי, בשביל משכב־זכור, כנהוג אצל היוונים באותו זמן), ועל פרורה פקד או לגרש את אשתו השפחה או לגלות להֶטֶטראַרכיה שלו — לעבר־הירדן; ופרורה, מאהבתו לאשתו, בחר בגולה. ואנטיפאַטר, שאף מצבו בחצר התמוטט, מצא אַמְתָלָה ללכת לרומי כדי לאַשר את צוואתו החדשה של הורדוס, שעל־פיה אנטיפאַטר יהא יורשו, ואם ימות זה בחיי־אביו, יֵשב על כסאו ה ו ר ד ו ס בן מ ר י ם ה ש נ י ה (בת הכהן הגדול לבית בייתוס); ובאמת היתה כוונתו— להתרחק מן העריץ הזקן, שכל הנמצא בקרבתו הוא בחזקת־סכנה.

ובינתיים חלה פרורה את המחלה, שמֵת בה, והורדוס, הבעל והאב האכזר, אבל האָח הטוב, שכח את כל כעסו ומִהר אליו, סָפְדו על ערש־דְוָיו והיה בשעת יציאת־נשמתו (5 קודם ספה"נ). אז הביעו לפניו אחדים ממשרתיו של פרורה את החָשָד, שפרורה מֵת מפני שהושקה סם־המות. התחילה חקירה ודרישה. ואשתו של פרורה, שניסתה לאבד עצמה לדעת על־ידי נפילה מגג־הבית (האגדה התלמודית ממש שבבבא בתרא, ג' ע"ב, על ה„ינוקתא מבית־השמונאי"), אבל נשארה בחיים,—הודיעה, שאמנם היה סם־מות בביתו של פרורה, אבל הוא לא נועד בשביל פרורה, אלא נשלח לפרורה על־ידי אנטיפאַטר בשביל— הורדוס עצמו!... ובמו־כן נודע להורדוס מפי השפחות של פרורה, שאנטיפאַטר היה קובל על אריכות־ימיו של אביו ומדבר על הסכנה הנשקפת לו מאביו,

זכיוצא כאלו. ובאותה שעה התחילו מתקבלים מכתבים מאנטיפאַטר, שבהם נסה להלשין על ארכילאוס ופיליפוס אָחיו־חורגיו כמו שהיה מלשין קודם לכן על אלכסנדר ואריסטובלוס. אז רק אז הכיר הורדוס בטיבו של אנטיפאַטר בנו. מעכשיו היתה כל דאגתו -- שלא יוָדע לבנו מה שנודע לו ושֶיחזור מרומי לירושלים. והשנאה לאנטיפאַטר היתה עזה כל־כך בירושלים והריגול ההורדוסי היה מוצלח כל־כך, עד שלא היתה אפשרות אף לאמו ולאשתו להודיעו במשך שבעה החדשים, ששהה ברומי, את הסכנה הנשקפת לו; וידידים מסורים לא היו לאנטיפאטר השנוא בירושלים. הוא חזר לירושלים דרך קיסריה. כאן ציווה הורדוס לתפסו, ולמחר העמיד אותו לדין. ראש בית־דין זה היה נציב־רומי, קווינטיליוס וואַרוּס, שנתפרסם אחר־כך, והקטיגור שלו היה—ניקולוים הדמשקי. בית־הדין הוציא עליו משפט־מות. אנטיפאטר הוגש לנהושתיים, והורדוס שלח מלאכים אל הקיסר, שיאַשר את פסק־הדין. ובצוואתו ההדישה (השלישית!) הוריש את כסאו לבנו הצעיר, לאַנטיפאַס בן מַלְתַּכָּה השומרונית. כי בעגין רע זה של אנטיפאַטר נסתבך גם הורדוס, בנה של מרים השניה, בתו של הכהן הגדול. הורדוס גֵרש את מרים, מחק את הורדוס בנה מצוואתו ופִטֵר את אביה, הכהן הגדול שמעון בן ביתוס, שבמקומו נתמנה מתתיהו בן תיאופילוס (ידידיה? — המהצה השניה של שנת 5 קודם ספה"נ). לכהן גדול זה „אירע פסול" (כדברי התלמוד, ויוסף בן מתתיהו מפרש, שראה קרי בליל־הכפורים), ושִמֵש בכהונה גדולה במקומו יום אחד יוסף בן אילם. מקרה זה נראה חשוב כל־כך בעיניו של יוסף בן מתתיהו, עד שמצא לנכון לסַמנו (קדמוניות, י"ז, ו', ד'); לא לפלא יהא, איפוא, שסימֵן אותו התלמוד בכמה מקומות[1]; ובתלמוד מפורש, שיוסף בן אילם היה מצפורי. וכנראה, מאָז נעשה לחוק, ש„מתקינין לו (לכהן־גדול שבעה ימים קודם יום־הכפורים) כהן אחר תחתיו, שמא יארע בו פסול", גם משתדלים, שלא יתנמנם בליל־הכפורים (משנה, יומא, פ"א, מ"א, מ"ד ומ"ז).

כל המאורעות הקשים הללו בביתו ובמשפחתו הכשילו את כחו של הורדוס, שהיה אדם חזק ורב־סבל, והוא חלה במחלה, שמֵת בה, שהרי כבר היה קרוב לשבעים. העם, שנלאה לשאת את עולו הקשה, צפה למותו. ולפיכך, כשחלה קָשֶה, יָצא הקול, שהוא נוטה למות. אז התעוררו שנים מטובי־הפרושים, הדרשנים הנפלאים (בעלי־האגדה) והחכמים הגדולים בתורה (λογιώτατοι καὶ ... ἐξηγηταὶ τῶν πατρίων νόμων, קדמוניות, י"ז, ו', ב'), יהודה בן צריפה (או, כמו שכתוב במלחמות, א', ל"ג, ב': בן צפוראי) ומתתיהו בן מרגלות, שהעמידו תלמידים הרבה והיו חביבים על העם, ועוררו את תלמידיהם לקנא את קנאת התורה ולהסיר את סמל־הקנאה — את

---

[1]) תוספתא, יומא, א', ד'; ירושלמי, מגילה, פ"א, ה"יב; שם, יומא, פ"א, ה"א; שם, הוריות, פ"ג, ה"ב; בבלי, מגילה, ט' ע"ב; שם, יומא, י"ב ע"ב; שם, הוריות, י"ב ע"ב.

נ ש ר ־ ה ז ה ב, שהעמיד הורדוס על גבי שער בית־המקדש. סמל העבדות לרומי על שער היכל־ה׳! צלם־דמות עוף טמא בפתח בית־ה׳, אלהי־ישראל, שאסר כל תמונה! לא די היה לו, להורדוס, שטבע דמות נשר על המטבעות ה מ א ו ח ר י ם שלו (במטבעות הקדומים אין שום תמונה ודמות), אלא שהגיע בסוף־ימיו לחילול־קודש זה. בשם חיי־עולם וקנאת ה׳ צבאות הטיפו הרבנים הנלבבים הללו לתלמידיהם המרובים, שיסכנו את חיי־השעה וישימו קץ לשערוריה זו, שהרשה לו הורדוס בסוף־ימיו, אפשר, על־פי דרישה מרומי [1]. התעמולה, שהיה בה צד דתי־לאומי ומדיני־לאומי כאחד, מצאה לה אזנים קשובות. הצעירים הנלהבים התנפלו בצהרים, לעין־השמש ולעיני כל העם שבמקדש, על הנשר המצופה זהב ופוצצו אותו לשִׁבְרֵי־שברים. שר־הצבא של המלך ראה בזה מרידה פשוטה, מרידה במלכות־הורדוס ובמלכות־רומי כאחת. הוא שלח גדוד שלם, שהתנפל על ה„מורדים" ותפס כארבעים איש מן הצעירים הנלהבים שבהם וגם את שני רבותיהם, את י ה ו ד ה ואת מ ת ת י ה ו, ש„חשבו לבלתי־יָאֶה להסתתר בשעת־הסכנה". את כל אלה הביא שר־הצבא לפני הורדוס החולה המסוכן והנרגז עד לשגעון. על שאלתו של המלך, מפני־מה עשו מה שעשו, השיבו בגאון: „סִיַּעְנוּ לשמור על כבוד בית־ה׳; ומאחר שלמדנו את חכמת־התורה, לא לפלא הוא, שחשובים בעינינו החוקים, שהורה מ ש ה והשאיר בכתב בפקודת־האלהים, מחוקיך. בתענוג נקבל את המות וכל מיני עונש מצדך מפני שיודעים אנו, שלא על מעשי־רֶשע נצא לֵיהָרג, אלא על אהבתנו לצדק וקנאתנו לדבר־האלהים" (קדמוניות, י״ז, ו׳, ג׳). זוהי גבורה מוסרית, שמעידה כמאה עדים על האמונה העמוקה והטהורה של הפרושים בימי בית שני. כל מה שאומרים על הפרושים בדרך־כלל האיוונגליונים בימי־קדם וחוזרים ואומרים עליהם התיאולוגים הנוצריים בזמננו מתנדף כעשן למראה גבורי־רוח כאלה מן הפרושים. שהמעולים הם המועטים — מי יכחיש דבר זה? ובאיזו כת, ובאיזו סיעה, ובאיזו דת אנו מוצאים אחרת? —

אבל הורדוס לא היה מוכשר להעריך גבורת־רוח זו. הוא כָּבַל את הרבנים ותלמידיהם ושלח אותם אסורים ל י ר י ח ו. לשָׁם קרא את „גדולי־היהודים, ובישיבה על גבי המטה התחיל קובל על „חילול־קודש" של פרושים אלה, שהרי מי כמוהו בנה את בית־המקדש כלול בהדרו ופֵאֵר אותו על־ידי „דורונות" יקרים, — ועתה באו „פריצים" והסירו את „פְאֵרוֹ" מעליו! — הקרואים נבהלו — והסכימו לדעתו. אז ציווה העריץ הגוסס באכזריותו לשרוף חיים את י ה ו ד ה ואת מ ת ת י ה ו ועוד אחדים מבני־סיעתו, ופקודתו נתמלאה ביום

---

[1]) ובזה יוסרו השערתו המשונה של אוטו (Herodes, SS. 112—113), שהנשר הוא להורדוס מין סמל לאלהותו של המלך היהודי המתפקר בסוף־ימיו, והפקפוק של ר נ א ן, שלדעתו בספרו: Hist. du peuple d'Israël, V, 300, העמיד אותו הורדוס אך בהזדמנות של איזה חג רומי.

13 למארס, 4 קודם ספה"נ [1]. ביחד עם זה פיטר את הכהן הגדול מתתיהו בן תיאופילוס, שהאשים אותו על שלא יָדע להגן על המקדש בעזרת הלויים שוטרי־המקדש, או השד אותו, שהיה בעצה אחת עם מפוצצי־הנשר, ומינה על מקומו את אחיה של מרים השניה — את יועזר בן שמעון הביתוסי — הכהן־הגדול הששי בימי־הורדוס!

את הריגת הדרשנים והשונים לא יכול העם לסלוח להורדוס אף לאחר מיתתו, ואך עָצם את עיניו דרש העם להנקם מיועציו הרעים ולפַטר את הכהן־הגדול החדש, שהיה, כנראה, בעצה אחת עם המלך ויועציו (עיין השעור הבא, הסעיף הבא).

ומחלתו של הורדוס תקפה עליו. הוא הוכה בחבורות רעות ומסריחות ובאֵש־צרבת, שהחסידים שבאומה ראו בהן עונש קשה על רשעתו. אפשר, היה זה סרטן־המעיים ושונאיו הפריזו על סימני־המחלה, ואפשר היתה זו המחלה הנקראת „מחלת־ברייט" (Bright) [2]. הוא הלך להתרפא במעיינות החמים של קַלְרָהאו קלירוהי [3]) בעבר־הירדן, חמאם אל־זרה כיום, בקרבת ואַדי זַרְקַא מַעִין — בערה הקדומה — לא רחוק מים־המלח. אבל אף המעיינות הללו לא הביאו לו מרפא. אז הזר ליריחו. ושם — כך מספר יוסף בן מתתיהו — ציווה לטובי היהודים לבוא אליו מכל קצות ארץ־ישראל, פקד לאסור באסטדין שביריחו אחד־אחד מכל משפחה מיוחסת וציווה לשלומית אחותו ולאלכסא, בעלה השלישי, שכְּשֶׁאַך יוברר דְּבַר־מותו, יצוו לחילו בשמו, שיהרוג את כל הנאסרים הללו, כדי שלא ישמחו היהודים למותו ולא יעשו יום מיתתו יום־טוב, — שהרי שנאתם אליו הובררה לו זה כבר! —, אלא יספדו משפחות־משפחות! — ספור דומה לזה הרבה נשתמר בביאור (המאוחר הרבה) למגילת־תענית. בפרק ט' (סי' כ"ב) מסופר הדבר על הורדוס, ואולם בפרק י"א (סי' כ"ה) מסופר דבר זה עצמו על ינאי המלך: „אמרו: כשחלה ינאי המלך שלח ותפס שבעים זקנים מזקני־ישראל, נטלן וחבשן בבית־האסורים. אמר לו לישר בית־האסורים: ‚אם מַתִּי הרוג את הזקנים הללו; ועד שישראל שמחים לי (למות) ידוו על רבותם'. אמרו: אשה טובה היתה לינאי המלך ושלמינון שמה. וכשמֵת סלקה טבעתו מעל ידו ושלחה לשר בית־האסורים, אמרה לו: רבך (בחלום) התיר

---

[1]) את יום שריפת הרבנים הקדושים אנו יודעים בדיוק על-פי ליקוי-חמה (עיין: .(Pauly-Wissowa's Realencykl., VI, 2, 359

[2]) עיין: Otto, Herodes, SS. 147—148.

[3]) לדעת התלמוד, ירושלמי, מגילה, פ"א, ה"יא, המדרש, ספרי, דברים, סי' ו', הוצאת מא"ש, ס"ו ע"ב, וב"ר, פל"ז, והתרגום הירושלמי, בראשית, י', י"ט, ודברים, א', ז', — בכל המקומות, זולת התלמוד, משובש „קלדה" או „קלדוהי" — הוא לֶשַׁע שבמקרא. וכן לפי Hieronymus, Opera, ed. Vallarsi, III, 321, הוא לֶשַׁע שבמקרא, ביוונית Καλλιρρόη, בעברית „מעיין טוב" (ב"ר, פל"ג, כפי כתב-יד, במקום „מעיין טבריה" שבנוסחאותינו. עיין ש. קליין, ארץ-ישראל, ווינה תרפ"ב, עמ' 17, 84, 114).

אותם הזקנים. התירן והלכו להם לבתיהם. ואחר־כך אמרה: מת ינאי המלך". למבאר נתחלפו כאן הורדוס בינאי ושלומית בשלום־ציון. ואולם אין יסוד לכל אגדה זו של יוסף בן מתתיהו וה„ביאור" כאחד: יש בה אכזריות מופלגת ומופרזת על המדה אף בשביל רשע עריץ כהורדוס. לפי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י״ז, ה׳, ב׳, ומלחמות, א׳, ל״ג, ח׳), אמרו שלומית ואלכסא בעלה, שהורדוס עצמו ציווה קודם מיתתו לשחרר את ראשי־העם הללו. ואפשר, שאמת היתה בדבר: ראשי־העם נאסרו ביריחו זמן מועט קודם מיתתו של הורדוס בתור אחראים על קשר־הפרושים, שנתבטא בשבירת־הנשר, או בתור בני־תערובות, שלא ימרדו בו, בסוף־ימיו, כשתש כחו מתוך מחלתו הקשה, — והאגדה ביארה את המאסר באפן מתאים לרוחו האכזריה של הורדוס [1].

ועוד מעשה־אכזריות אחד יש להכחיש בלא פקפוק: את האגדה בדבר הריגת התינוקות בבית־לחם, שבאה באיוונגליון (מתיא, ב׳, א׳—י״ח). הורדוס מת 4 או 3 שנים קודם לידתו של ישו, והאגדה אינה אפשרית לא מצד האכזריות המשונה שבה ולא מצד הכרונולוגיה. הריגת שלשת ילדיו של הורדוס נעשתה כאן להריגת־ילדים בכלל [2]. אבל יפה אמר רנאן לאחר שהכחיש אגדה זו: „ואולם במובן אחד אמת הדבר, שהורדוס בקש להמית את ישו. אילו היה מצליח רעיונו ליַסד מלכות חולונית יהודית, לא היתה הנצרות באה לעולם" [3]. ולא לפלא הדבר, שהורדוס נעשה מעין „אנטיכריסטוס" לנוצרים: ישו והורדוס הם שני ההפכים היותר רחוקים זה מזה — ובאמצע עומדת היהדות הפרושית־התַנאית.

ואף עוד מעשה־אכזריות נורא אחד הטיל עליו גורלו הטראגי לעשות עוד חמשה ימים קודם מיתתו. בימים ההם הגיע רשיונו של אבגוסטוס קיסר, שמותר לו להורדוס לעשות באנטיפאַטר כרצונו. ויסוריו הגופניים — ואפשר, אף הרוחניים — של הורדוס הציקו לו כל־כך, עד שניסה לאַבד עצמו לדעת בסכין, שנתנו לו כדי לקלוף תפוח (כבר לא נתן אמון במשרתיו אף בדבר כזה: חשש, שמא יפזרו סם־מות על התפוח בשעת הקילוף...). אחיאב קרובו נטל בזרוע את הסכין מידו. אבל בחצר נתעורר רעש על־ידי כך ויצא הקול, שמֵת המלך. אַנטיפּאַטר, שהיה אסור בבית־האסורים שבחצר, שמע את הקול והשביע את שר בית־האסורים, שישחררו ואז ימלוך תחת אביו וייטיב לו. שר בית־הסוהר הלך לראות, אם באמת מת המלך. וכשנוכח, ששמועת־שוא היא, סיפר למלך את בקשת־בנו. הורדוס אסף שארית כחותיו—

[1] עיין: Otto, Herodes, SS. 148—149. לעומת Wellhausen, Israel. u. Jüd. Gesch., S. 325, Anm 1.

[2] לפי אוטו (Herodes, 142—3, הערה 2), נוספו על זה השמועות על רדיפותיו נגד מפיצי היעודים המשיחיים, שנזכרו למעלה כמה פעמים.

[3] Renan, Hist. du peuple d'Israël, V, 303.

למעשה־אכזריות היה לו כח תמיד! — וציווה להרוג את אנטיפאַטר ולקברו במבצר הורקניה. וכך היה. אפשר, שאבגוסטוס קיסר המליץ את ההלצה המובאה למעלה: „הנה אדם, שכדאי יותר להיות חֲזִירוֹ מלהיות בנו!" (Macrobius, Sat., II, 4, 11), כשֶשמע על הריגת־אנטיפאַטר ולא על הריגת אלכסנדר ואריסטובלוס.

בפעם הרביעית שִנה הורדוס את צוואתו. הפעם הוריש את כסא־המלוכה ביהודה לאַרכילאוס, בְּנָהּ־בכורה של מַלְתַּכָּה השומרונית; לאנטיפס, אחיו הצעיר של ארכילאוס, הוריש את הטֶטראַרכיה של הגליל וחלק מעבר־הירדן, ולפיליפוס, בנה של קליאופטרה הירושלמית, נתן את הטֶטראַרכיה של גולן, ארגוב (טְרָכונה), בשן ופמיים; חוץ מזה, ציווה לתת לשלומית אחותו את הערים (כלומר, את הכנסותיהן): יבנה, אשדוד ופְּצָאֲלָה. לשלמות־ממלכתו לא דאג מלך „גדול" זה בסוף ימיו. ואולם אפשר, שארכילאוס המלך צריך היה להיות מלך־עליון על כל ארץ־ישראל והטֶטראַרכים צריכים היו להתייחס אליו כַּיחס של פרורה אל הורדוס[1].

ולאחר ימים אחדים, בניסן (החלטת ה„ביאור למגילת תענית", שמת בב' שבט ואותו יום נעשה יום־טוב, אינו מיוסד, עיין בפרטות Schürer, I[4], 415—417), שנת 4 קודם ספירת־הנוצרים, ימים מועטים קודם הפסח, מת הורדוס ביסורים קשים, בשנת 69 לחייו, בשנת 37 להתמלכותו ברומי ובשנת 34 למלכותו בפועל. הלוית־גופתו למבצר הירודיון („בית־הירודי" תרגום־יונתן לויקרא, ט"ז, י'; משנה, יומא, פ"ו, מ"ח, בכ"י), דרומית לירושלים („ג'בל פורידיס" כיום, Frankenberg), היתה ברוב פאר; אבל בה השתתפו יותר שומרי־ראשו התראַקיים, הגאַליים והגרמניים. היהודים, אף אם לא עשו את יום־מיתתו יום־טוב, הוכיחו ימים מועטים אחר מיתתו, שאַך אבן־מעמסה נגולה מעליהם כשנפטרו מהורדוס.

רק פעם אחת קורא לו יוסף בן מתתיהו „הורדוס הגדול" (בקדמוניות, י"ח, ה', ד'), ואף שם — כדי להבדילו מהורדוס אנטיפס ושאר המכונים בשם הורדוס. אכן, אם „גדול" היה הורדוס — היה גדול, קודם כל, בחטאיו, בתאוותיו ובאכזריותו!

ואף־על־פי־כן לא בלא צדק זכה לתפוס מקום גדול שלא לפי הערך בתולדות־ישראל. החשמונאים יצרו את „יהודה הגדולה" — את ארץ־ישראל בתור מדינה ראויה לשם זה ואת עם־ישראל בתור אומה ראויה לשם זה. הגיעה השעה, שארץ זו ואומה זו תתפוסנה את המקום הראוי להן על־פי תרבותן העליונה ושאיפותיהן הנאצלות בתוך האנושיות כולה. ודבר זה עשה הורדוס. על־ידי הפוליטיקה המדינית שלו, פוליטיקה של מלכות־בכפה, על־ידי הפוליטיקה הכלכלית שלו, שגרמה לידי חלופי תבואה ותוצרת בין ארץ־ישראל ובין כל ארצות העולם המסחרי אז, על־ידי בניניו המפוארים, על־

[1]) הערה האחרונה היא זו של אוטו (Herodes, SS. 166, 169, 177—178).

ידי התדבקותו בתרבות העולמית של יוון ובמלכות העולמית של רומי, — על־ידי כל אלה, עם כל החסרונות, ההפרזה והבהילות, שהיו בהן, הוציא את היהדות מתוך קרן־הזוית שלה והכניס אותה לתוך העולם הגדול והרחב, שֶשמו— עולם התרבות היוונית והמדיניות הרומית. אפשר, שעשה כך לכבוד־עצמו; אבל מתוך שלא לשמה בא לשמה. וכך גרם לה לנצרות, שתוָלד בתור דת עולמית, וליהדות — שתתנגש במלכות־רומי ובתרבות־יוון, ותצא וחורבן מדיני וגלות ופיזור לפניה, מצד אחד, והתעצמות רוחנית ותגבורת לאומית־דתית עמה — מצד שני. וכך הכה הורדוס גלים גדולים, טובים ורעים. ומי שמכה גלים גדולים נעשה גדול במובן ידוע שלא בטובתנו. כי מי נעשה חומר לאגדות יהודיות ונוצריות יותר ממנו ומי השאיר בארץ שרידי־קדמוניות מוצקים ועומדים כסלע עד היום הזה יותר ממלך־בנאי זה?—כל שעל מאדמת־יהודה מזכיר אותו אלינו וכל דף מתולדות־עמנו בסוף בית שני נושא עליו את שרידי עקבותיו לטוב ולרע — אמנם, לרע יותר מלטוב [1]. ולפיכך מוכרחת ההיסטוריה הישראלית להרבות ולטפל בו יותר משהיא מטפלת בגדולים וטובים ממנו. כי, אכן, טובים ממנו היו אז הרבה; ואף גדולים ממנו היו והיו. ואולם גדולים היו אלה ממנו בשאיפותיהם ובטהרת־רוחם, אבל לא גדולים בהשפעתם הכבירה, שלא הרעה לעשות כאותה של הורדוס, אך גם לא הכתה גלים גדולים ביהדות העולמית של סוף בית שני כהשפעתו של המלך היהודי־האדומי, המלך האכזר, האומלל ורב־הפעלים.

---

[1]) כל השקפתו של וואלטר אוטו בספרו המלא חקירות דייקניות Herodes, שהבאתיו כמה וכמה פעמים, על הורדוס בכלל אינה נראית לי. הוא הבין עד תכלית את הצד היווני שבהורדוס וידע להוקיר צד זה. אפשר, יותר מדאי; את הצד היהודי והאנטי־יהודי שבו לא הבין ולא העריך אף חוקר חשוב זה.

שעור רביעי:

שלטון בניו של הורדוס.

§ 13. פולמוס של ווארוס (3–4 קודם ספה"נ).

במשך ימי־מלכותו הארוכים הוסיף הורדוס שוד על רצח, לחץ על נגישות. העם רָנַן בסתר־אהליו, התגעש כמה פעמים, קָשר ומָרד. אבל אכזריותו היתרה של הורדוס, מה שלא שָׁב מפני כל מעשה־אונס, היתה כתרים בפני מפלתו בחייו. המרידות היותר גדולות באות תמיד לא בימיו של העריץ היותר קשה, שראוי למרוד בו ביותר, אלא דוקא בימיו של יורשו רְפֵה־הרוח, החֲצָאִי, שאוכֵל פרי־מעלליו המר של העריץ השלם, שקדם לו. המהפכה הצרפתית באה לא בימיו של לודוביקוס הי"ד, שגרם לה באמת, אלא בימי לודוביקוס הט"ז, שהיה יותר הפכפך מעריץ; והמהפֵכה הרוסית הגדולה באה אף היא לא בימיו של אלכסנדר השלישי, שהיה שלם באכזריותו, אלא בימי ניקולי השני, המפקפק והמהַסס. וכך אירע הדבר גם ביהודה של סוף בית שני. אכזריותו הנוראה ומְרְצוֹ הגדול ושלמותו בחטאים של הורדוס היו כעין שֶׁכֶר, שלא נתן לחמת־העם להתפרץ ולשטוף ולסחוף את שלטונו השנוא. אבל אך עָצַם את עיניו — וכפרץ מים כבירים פרצו פרעות ומהומות בכל קצות ארץ־ישראל, שלא היו בה כמותן מעולם. עוד לא הספיק ארכילאוס לשבת על כסא־המלוכה — הרי צוואתו של הורדוס היתה צריכה אִשור מטעם הקיסר, — וכבר נתקבץ העם, שארכילאוס פנה אליו בעֲזָרָה של בית־המקדש באסֵיפת־עם גדולה והבטיח להיטיב את מצבו, ודרש חמש דרישות כלכליות ומדיניות עיקריות אלו: א) להפחית את מס־הגולגלת השנתי המכביד על העם; ב) לבטל את המכס על הדברים הנקנים והנמכרים בשוק; ג) לשחרר את האסירים המדיניים; ד) לענוש את יועציו של הורדוס, שהסכימו להוציא משפט־מות על הקדושים חביבי־העם, יהודה בן צריפה ומתתיהו בן מרגלות ותלמידיהם, ולסוף ה) לפַטר את הכהן הגדול יועזר הביתוסי, שמינה הורדוס מפני שהוא, יועזר, הסכים לשרֵפת הקדושים, ובכלל, את הפקידים היווניים, שהקיפו את הורדוס. זוהי, באמת, דרישה אחת כוללת: שתבוא ממשלת־עם נוחה במקום ממשלת־העריצות ההורדוסית. ויש כאן אף רִשום יהודי־לאומי—נגד המשטר ההֶלֶניסטי ההורדוסי בכלל. וכשהדֵימוקראטיה באה בדרישות כאלו — המהפכה קרובה. ואמנם, במקום לעורר מספד מר על מות־המלך קורא העם לקינה ומספד על הקדושים, שנשרפו על קידוש־השם ואף קבורה לא היתה עוד לאֶפְרָם, ודורש מארכילאוס בכל תוקף, שינקום את נקמת־דמם מן האשמים במיתתם הנוראה.

ארכילאוס אינו רוצה למלא אחר כל דרישותיו הריבולוציוניות של העם, — ואף אינו יכול למלא אחריהן, שהרי עדיין לא נתאשר על־ידי הקיסר; והוא מסכים לשלש הדרישות הראשונות; ובנוגע לשתים האחרונות הוא מדבר על לב־העם, שימתין בדרישותיו אלו עד שישוב הוא, ארכילאוס, מרומי וכתר־מלכות בראשו. אבל העם כבר „חרג ממסגרותיו": שוב אינו מוכשר לשמוע בקול־התבונה. הדבר היה בערב־פסח, והעם נהר בהמוניו לירושלים מכל קצות ארץ־ישראל. ובכן המצב הוא מסוכן ממש. ארכילאוס שולח פלוגת־צבא נגד ההמון, שנתקבץ בעזרה של בית־המקדש. ההמון זורק אבנים בצבא, שכפי הנראה, היה מועט במספרו או ארכילאוס לא התיר לו מתחילה להשתמש בכלי־זין נגד ה„מורדים", — והצבא אנוס לברוח. אז מוצא ארכילאוס, שבלא אִשורו של הקיסר לא נועז לענוש את יועציו של הורדוס, לאפשר לשלוח את כל החַיל שבעיר נגד הנאספים בבית־המקדש, שעומדים ומקריבים שם את פסחיהם, והחיל משתמש בכלי־זין וטובח טבח נורא בעם. כ ש ל ש ת א ל פ י ם א י ש נ ה ר ג ו ב י ו ם א ח ד! היהודים נשחטו אז על־יד קרבנותיהם כצאן־טבחה ובית־המקדש נתמלא הרוגים. וכָרוֹז יָצא מטעם המלך, שיחזרו העולים־לרגל לבתיהם, — וכך עשו, למרות התקדש החג (קדמוניות, י"ז, ט', א'—ג' וה', ומלחמות, ב', א', ב'—ג', וב', ה'). אפשר, שעל מאורע זה מרמזת הברייתא (פסחים, ס"ד ע"ב): „פסח אחד, שהיה ב י מ י ־ ה ל ל, שנתמעך בו זקן אחד והיו קורין אותו פסח־מעוכין" (או „פסח מעובין" — על שם העם הצפוף ו ה מ ע ו ב ה). ואולם בברייתא אחרת (שם, שם; תוספתא, פסחים, סוף ד', ג', ועיין גם איכ"ר, עה"כ: ה ע י ר ר ב ת י ־ ע ם, הוצאת בובר, כ"ג) מיוחס מאורע זה לימי־ א ג ר י פ ס ונאמר על זה: „בו ביום (ואותו הפסח) נכנסו ישראל להר־הבית ולא היה מחזיקן, והיה נקרא (ונקרא אותו הפסח) פסח מעוכין". אבל, אפשר, שהברייתות רומזות על מאורע פחות חשוב.

טבעו של ארכילאוס נתברר: הוא בנו הכשר של הורדוס. כאב כבנו בכל הנוגע לאכזריות ולמדות מקולקלות[1]. ואמנם, עוד כשנתחנך ארכילאוס ברומי קִבלו עליו היהודים הרומיים, שהוא מפַתֶה את בנותיהם ואת נשיהם[2]. העם לא קיווה לטוב אף ממנו. ו ה מ ש י ם איש מזקני־ישראל בארץ, שברומי ליוו אותם כ ש מ ו נ ת א ל פ י ם י ה ו ד י ם כדי לתמוך בבקשתם, באו במלאכות לפני אבגוסטוס־קיסר, ולאחר שתֵארו את אפיה של מלכות־הורדוס בצבעים היותר שחורים (עיין בפרטות למעלה, § 4), בקשו מן הקיסר לשחרר אותם לגמרם מן ה„מלכות", שאכזרים כהורדוס וארכילאוס יושבים על כסאה. הם ושולחיהם רצו לשוב, כִבשעה שהתייצבו לפני פ ו מ פ י ו ס, אל המצב שקודם החשמונאים — אל מצבם המדיני בימי מלכי־פרס ומלכי בית־

[1]) הן אמנם הוא הוכרח לדכא את המרידה; אבל כלום אי־אפשר היה לעשות דבר זה לא באכזריות כ ז ו? (נגד א ו ט ו, Herodes, עמ' 167, 172).

[2]) א. ב ר ל י נ ר, דברי ימי היהודים ברומה, התרגום העברי, ווילנה תרע"ג, I, 29).

תלמי. ימשול בהם הנציב הסורי, בא־כחה של מלכות־רומי, ולא מלך עריץ מקרבם, ובלבד שתהא להם אַבטונומיה פנימית ובראשם יעמוד הכהן הגדול באופן רשמי (קדמוניות, י״ז, י״א, א׳—ב׳; מלחמות, ב׳, ו׳, א׳—ב׳). ודבר זה בקשו לא רק שליחי־העם, אלא אף קרוביו של ארכילאוס, בני בית־הורדוס (וביניהם שלומית ואנטיפאַטר בנה), שבאו לרומי לשם כך או יָשבו שם קודם לכן, משנאה לארכילאוס ומקנאה בכתר־המלכות, שהוריש לו אביו, או מפני שאַף הם הכירו וידעו, שאפשר להם לישב בשלוה אך אם לא יתפוס אחד מבית־הורדוס את רסן־השלטון בידו (קדמוניות ומלחמות, שם, שם, שם; ועיין גם קדמוניות, י״ז, ט׳, ד׳). אכן, כמה עינויים ויסורים עברו על עם־ישראל בארצו עד שבִּכֵּר את שלטונו של הנציב הנכרי על פני מלך מבני־אמונתו! אין זאת כי באו מים עד נפש וכשל כח־הסבל.

ואמנם, כל מה שאנו רואים ביהודה מיד אחר מיתתו של הורדוס מוכיח, שכשל כח־הסבל ושההתמרמרות הגדולה על הנבָלות הנוראות של הורדוס ומשפחתו, שהיתה נחנקת בחייו של ה„עבד האדומי", התפרצה בעל־כרחה, באופן אֶלֶמֶנטָרי, ולא נרתעה לאחוריה אפילו בפני הסכנות היותר גדולות.

לאחר שהשקיע ארכילאוס את אֵש־המרד בדמיהם של 3.000 איש, הלך לרומי להשתדל לפני אבגוסטוס קיסר, שתתאַשר צוואתו של אביו, שעל־פיה היה הוא צריך להיות מלך שליט־יחידי על יהודה, שומרון ואדום ומלך עליון על כל ארץ־ישראל. ואולם בעוד הוא משתדל ברומי ואנטיפס אחיו מתנגד לו, שהרי לו הוריש הורדוס בצוואתו השלישית את המלוכה, ופיליפוס אחיו וניקולויס הדמשקי תומכים בידי ארכילאוס, — והנה פרצו פרעות חדשות ביהודה. אז בא קווינטיליוס וואַרוס, נציב־סוריה, — הוא וואַרוס, שאחר־כך, בשנת 9 לספה״נ, נפל לפני הגרמנים ושאַליו כיוון אבגוסטוס בקריאתו: „וואַרוס, וואַרוס, השִׁיבה לי את לגיונותי!", — והתחיל אותו „פולמוס של וורוס", שאַליו כיוון סדר עולם רבה (סוף פ״ל) בדבריו: „מפולמוס של אסווירוס (צ״ל „וורוס" או „אוארוס", כמו ביוונית: Οὔαρος) עד פולמוס של אספסיינוס פ׳ שנים" (באמת עברו ביניהם רק ע״ד שנים, אבל „ארבעים" ו„שמונים" הם מספרים כוללים בספרות התלמודית); ופולמוס זה של קווינטיליוס אואַרוס הִשְׁוָה יוסף בן מתתיהו (נגד אפיון, א׳, ז׳) להפולמוסים של אנטיוכוס אֶפּיפאַנס ושל „פומפיוס הגדול" ואמר, שבכולם אבדו מגילות־היוחסים והכהנים חידשו אותן על־פי רשימות ישנות [1]. — וואַרוס ענש קשה את המתקוממים והזר לאנטיוכיה לאחר שהשאיר בירושלים את סַבּינוס, שר־האוצר (הקוויסטור) של הפרובינציאה סוריה, עם לגיון של צבא; ודאי, כדי שישמור בא־כחה של רומי על אוצרותיו של הורדוס. ואולם שומר נאמן ביותר לא היה סבינוס. והוא לחץ את העם במטרה פרובוקאַציונית — כדי שיתקוממו הנלחצים והוא ידכא את

---

[1] אפשר, מכאן באה שמועתו של אֶבסיביוס (Hist. eccl., I, 7), שהורדוס גנז את מגילות-היחס.

המתקוממים בעזרת־הצבא, ואז לא עוד יתבעו ממנו ברומי דין וחשבון על מה שחסר באוצרות־המלך. הדבר היה בימי ח ג ־ ה ש ב ו ע ו ת, ולירושלים נתכנסו המונים־המונים של „עולים־לרגל" מכל מדינות ארץ־ישראל ואף מחוצה לה. היו בתוכם א ד ו מ י י ם, י ְ ר ִ י ח ו ֹ נ ִ י ם, ב נ י ע ב ר ־ ה י ר ד ן וביחוד—ג ל י ל י י ם. כל אלה נתחברו אל היהודים הירושלמיים, ששאפו נקם מסבינוס העריץ. הם נתפלגו לשלש פלוגות גדולות והתנפלו על הרומיים שבעיר מצפון — על־יד בית־המקדש, מדרום — על־יד מסילת־המֵירוץ (ההיפודרומוס) וממערב — על־יד ארמון־המלך. על־יד המקדש היתה המלחמה חזקה ביותר. היהודים טפסו ועלו על גגותיהם של הלשכות (στοαῖ — סטויים, בסילקאות, אולמי־עמודים) שמסביב למקדש וקלעו משם אבנים מתוך מַרגֵמות או אף זרקו אותן בידים. ואז עשו הרומיים מעשה נורא: הם הציתו את הלשכות באֵש... הבניינים הנפלאים נהפכו למפולת והנלחמים על גגותיהם נפלו מעליהם ונשרפו באֵש חיים או נקברו חיים תחת המפולת. והרבה אִבְּדו עצמם לדעת כדי שלא יפלו בידי האויבים... והנקל היה מעשה זה בעיני החיילים הרומיים: הם חדרו גם אל תוך בית־המקדש וגנבו וגזלו כל מה שמצאו בתוכו. וסבינוס מפקדם לא רק לא מיחה בידם, אלא אף הוא עצמו חמס ארבע מאות ככר מאוצרו של בית־המקדש (קדמוניות, י"ז, י', א'—ב'; מלחמות, ב', ג', א'—ג'). זו היתה ראשית־החורבן, תחילתה של שריפת בית־המקדש.

נְבָלות אלו הרגיזו את העם יותר ויותר. אפילו חלק מהיילותיו של הורדוס (ודאי, היה חלק ממנו יהודי) עבר אל המתקוממים. וכולם ביחד צרו על אַרמונו של הורדוס, שבו התבצרו סבינוס וחילו, ודרשו, שהרומיים יעזבו את העיר בשלום ו„לא יפריעום להשיב את החירות למולדתם" (קדמוניות, י"ז, י', ג'). אבל סבינוס חשש לצאת מן הארמון מפני שנתיירא מחמת־היהודים; ועל־כן יָשב וצפה לעזרתו של וואַרוס. המרידה הגדולה, שנסתיימה בחורבן בית־שני, באמת התחילה מיד אחר מיתתו של הורדוס. הפרעות והמהומות של אז היו „תחילתו של הסוף".

כי אז, אמנם, כל ארץ־ישראל כולה „הרגה ממסגרותיה". מושל מאושר על־ידי רומי ומקובל על העם לא היה. החימה הכבושה על השלטון האדומי־הרומי התפרצה כהר־פרצים, וכהר־געש עשַן התגעש ורעש וסער העם כולו. בכל קצות־המדינה היו מהומה ומבוכה, פרעות ואי־סדרים. 2.000 מחילו של הורדוס, שמָלא צבאם (כלומר, זמן עבודתם בצבא), שבו ל א ד ו ם ארץ־מולדתם ונלחמו שם בחיילות הנאמנים להורדוס ו ב א ח י א ב הנציב שאר־בשרו, שלא יכול לעמוד בפניהם והוכרח לברוח אֶל הרי־הסלע. שמעון מ ע ב ר ־ ה י ר ד ן, אחד מפקידיו של הורדוס (היו לו, איפוא, גם פקידים יהודיים), אדם בעל־קומה, בעל־צורה וגבור, התנשא למלוך ובזז ושרף את ארמון־המלך ב י ר י ח ו, גם שרף הרבה ארמונות אחרים בארץ, עד שנלחם בו ג ר א ַ ט ו ס, שר־צבאו של הורדוס, שנשאר נאמן לרומיים, תפס אותו והתיז את ראשו בסַיִף. גם ב ב י ת ־ ר מ ת א

(כך נקראת עיר זו במלחמות, ב׳, ד׳, ב׳, בעוד שבקדמוניות, י״ז, י׳, ו׳, באה במקומה ח מ ת) על־יד ה י ר ד ן נשרף ארמון־המלך על־ידי המון־מתקוממים. ואפילו רועה אחד, א ת ר ו נ ג א (לדעת קצת, שמו בתלמוד ומדרש „בן־בטיח" המהולל באגרופו הגדול, אבל זה הרי היה בימי פולמוס אספסיינוס וטיטוס), שכל יתרונו היה — מה שהיה בעל־קומה ובעל־גבורה ושהיו לו ארבעה אחים רמי־קומה וחסונים כמותו, רצה לשבת על כסא־הורדוס. ואף הוא מצא לו בשעת־חירום זו המוני־עם, שסייעו לו והתנפלו על הרומיים, שכל העם ראה בהם את לוחציו־משעבדיו, ועל חיילותיו של הורדוס, שהיו בעצה אחת עם הרומיים, אבל — כנהוג אצל מתפרצים נשענים על ההמון המתגעש והעובר כל גבול בקנאתו — אתרונגא וסיעתו לא נִקו גם את היהודים אחיהם, שהיו אך השודים בעיניהם על נטיה לרומיים או אפילו שהיו רודפי־שלום בלבד. יוסף בן מתתיהו אומר: „וכך היתה יהודה מלאה חבורות של ליסטים. ובכל מקום, שנתקבצו ריקים ופוחזים (παρατύχοι), מיד היו בוחרים במלך, לאסון כל המדינה. כי בעוד שהביאו לרומיים אך הפסד מועט, הרבו רֶצח בין בני־עמם" (קדמוניות, י״ז, י׳, ח׳). אכן, שעת־חירום היתה זו, שלא ידעה ארץ־ישראל כמותה מימי אנטיוכוס אֶפיפאַנס ופומפיוס.

ואולם כל ה„מורדים" הללו לא היו מסוכנים לרומי מפני שלא היתה להם שום תכנית מדינית ושום אידֵיאָה לאומית זולת הרעיון המדומדם להסיר את העול של בית־הורדוס והרומיים מעל צואר־עמם והשאיפה הברורה — להשיג כבוד ושלטון ולחמוס כסף וסגולות־מלכים. רק מורד אחד היה חזק ומסוכן באמת מפני שרעיון לאומי הלהיבהו. זה היה י ה ו ד ה ה ג ל י ל י, בנו של אותו ח ז ק י ה ה ג ל י ל י, שהרג הורדוס קודם שנתמלך ובשביל כך נתבע לדינה של הסנהדריה הגדולה (היסטוריה ישראלית, II, 212—216). האָב הלאומי—הקַנָא הגדול, ש ה ו ר ד ו ס ו„סופר־החצר" שלו, נ י ק ו ל ו י ס הדמשקי, ויוסף ב ן מ ת ת י ה ו, שנגרר אחר ניקולוס, השתדלו לציירו בתור „ארכיליסטים" פשוט, הוריש לבנו את השנאה הקשה כשאול למשעבדי־עמו ומציקיו, הרומיים והאדומיים כאחד. והבן, כנראה, מיסד כת־הקנאים (עיין להלן, § 19), הוריש את קנאתו לעמו ולדתו—לבניו ולבני־בניו: י ע ק ב ו ש מ ע ו ן בניו נהרגו על־ידי ה„משגיח־ המומר ט י בֶ ר י ו ס א ל כ ס נ ד ר; מ נ ח ם בנו היה אחד מראשי־הקושרים בתחילת המרידה הגדולה, שקדמה לחורבן (בשנת 66 לספה״נ); א ל ע ז ר, מבני־בניו של יהודה הגלילי וקרובו של מנחם זה, נִהל את ההגנה הנפלאה על מְצָדָה, המבצר האחרון של לוחמי־החירות. על־ידי משפחת־קנאים גדולה זו נעשה הגליל בהָריו ובנקיקי־סלעיו המרובים מרכז למקנאי קנאת־העם ולהמתקוממים הלאומיים, נושאי־דגלה של החירות המדינית, שאי־אפשר היה לה אז ש ל א להתמזג בדתיות ידועה. י ו ס ף ב ן מ ת ת י ה ו אומר על יהודה בן חזקיה, ש„שאף גם ל מ ל כ ו ת, אבל צפה להשיג כבוד זה לא על־ידי דעת־הצדק, אלא על־ידי עודף של רישעה" (או „גאוה", קדמוניות, י״ז, י׳, ה׳). בזה מרמז לנו יוסף, שלא

אהב להטעים את הרעיון המשיחי בספרים מיועדים לעובדי־אלילים, שיהודה בן חזקיה, כמנחם קרובו בשעתו („מנחם בן חזקיה" הוא שמו של משיח), צפה להיות מלך־המשיח; אלא שלדעתו של יוסף, המשיח צריך להצטיין בענוה וצדק, ואילו יהודה בן חזקיה הצטיין בגאוה ורשעות. מובן, שהקנאים אז היה להם מושג אחר מן המשיח, — מושג שונה מזה של „תהילות־שלמה" ושל יוסף בן מתתיהו כאחד. מלך־המשיח שלהם היה משיח לוחם, מתנקם באויבי־עמו ומכרית את החוטאים והפושעים. ומשיח כזה היה גם יהודה בן חזקיה. בקרבת צפורי, שהיתה אז, קודם שנוסדה טבריה, העיר הראשה של הגליל, אך מהלך שעה אחת מנצרת, שמשם עתיד היה לצאת מורד במלכות־הרוח, אסף יהודה הגלילי מחנה גדול של לאומיים מרי־נפש, השתער על בית־הזיון של המלך, תפס את כלי־הזין שבו וזיין בהם את מחנהו, אף נטל את כל הכסף, שנמצא שם. ומאז נלחם הגבור הקנאי בכל אויבי רעיון־השחרור היהודי, שהוא כלול ברעיון המשיחי, מן הגויים ואף מבני־עמו; וכנהוג במלחמות־גֵירִילִיה כאלו, לא הבחין אף הוא בין אויבים ובוגדים ממש ובין סתם יהודים רודפי־שלום. הוא הטיל את אימתו על כל הגליל.

כך היה מצבה של ארץ־ישראל מיד אחר מיתתו של הורדוס. המרידה נתפשטה כמעט בכל מדינות־מלכותו של זה: ביהודה ובאדום, בגליל ובעבר־הירדן (רק שומרון לא התקוממה: לא סבלה מהורדוס, שהיו לו ידידים בשומרון ונשא אשה שומרונית וארכילאוס המיועד למלכות היה בן אשה זו). לא היה בטחון לא ללגיונות הרומיים ולא לחילותיו של הורדוס ואף לא למי שלא נתחבר לשום סיעה. אנארכיה גמורה שלטה בכל הארץ.

אבל סוף־סוף נִדכאו המרידות והתנועה המשיחית בזרוע. בחיל רומי עצום (עד 20,000 איש), שנספחו אליו פלוגות מבירות, הקולוניה הרומית, וגדודים של חרתת מלך־ערב, שכאן מצא מקום לגבות את חובו מיהודה ההורדוסית אויבתו, עלה ווארוס שנית על ארץ־ישראל. קודם כל, שלח פלוגות של צבא נגד מחנהו של יהודה הגלילי, המורד היותר מסוכן; וצבא זה שרף את צפורי, ואת יושביה, שנמשכו אחר התנועה המשיחית, מכר לעבדים, ואך יהודה בן חזקיה עצמו נמלט, כנראה, מחרב־הרומיים. ווַארוס עצמו עלה על מדינת שומרון, אבל לא עשה לה רעה מפני שהכותים לא השתתפו במרידה משום יחסו הטוב של הורדוס, בונה־סיבסטי, אליהם ומחמת קרבת־משפחה לארכילאוס, שהיה בנה של שומרונית, כאמור; ואפשר, אף התנועה המשיחית היהודית, שהיתה גלומה בכל המרידה כולה, לא היתה לפי רוחם של השומרונים. ובכן אך שרף ווארוס בקרבת שומרון את העיר אמאוס בלבד (פטור בלא כלום אי־אפשר למפקד רומי). ואולם בסביבותיהן של שומרון ואמאוס היו הערביים שורפים כפרים וגוזלים כל מה שהיו מוצאים משנאה להורדוס ונתיניו. כאילו נתאחדו הכל מסביב להחריב את ארץ־ישראל ולהשמיד את יושביה. — אחר־כך עלה ווַארוס בחילו הכבד על

ירושלים, — והיהודים הצרים על סבינוס, שנתבצר בארמונו של הורדוס, כאמור, כשראו את החיל הגדול, הסירו את המצור והתחילו מתנצלים לפני ווארוס, שאך ההמונים ה„זרים״, שעלו לרגל, וסבינוס, שהרגיז את העם בשוד־המקדש, אשמים בפרעות. סבינוס ראה לטוב לפניו לעזוב את ירושלים וללכת לקיסריה עד שלא תבע ממנו ווארוס דין וחשבון על מעשיו המגונים. וואַרוס שלח את חילו לרדוף ולתפוס את גדודי המתקוממים, שנתפזרו אל מחוץ לירושלים, וציווה לצלוב מהם לא פחות משני אלפים איש. ואת ראשי המתקוממים באדום, לאחר שנכנעו בעצתו של אחיאב, תפס ווארוס ושלח לרומי, כדי שיעמדו למשפט לפני אבגוסטוס־קיסר, שאף הוא ציווה להרוג כמה וכמה מהם. ואם ניקה וואַרוס כמה מן הקושרים, שנתחרטו על השתתפותם בקשר, לא סלח לקרוביו של הורדוס, שהתערבו עם שונים, והרג כמה מהם (קדמוניות, שם, סוף ד׳; מלחמות, שם, ה׳, ג׳). מרחצאות של דמים כאלה הוכנו ליהודים בימי־ווארוס. גם לגיון שלם השאיר בתוך חיל־מצב בירושלים. לא לחנם הושווה „פולמוס של ווארוס׳ לאותם של אנטיוכוס ופומפיוס, שקדמו לו, ושל אספסיינוס וטיטוס, שבא אחריו.

אבל בזה עדיין לא בא הקץ למהומות. בימים של אַנאַרכיה מדינית מופיעים על הבמה גם „מולכים־מעצמם׳ מטפוס אחר, משונה מזה של שמעון מעבר־הירדן ושל אתרונגא הרועה (אותו ניצח במלחמה ארכילאוס עצמו) או של יהודה הגלילי: קמים גם מתחפשים למלכים, או בני־מלכים שנהרגו או מתו, ותופשים את העם, שאהבתו שמורה להמומתים או להמתים בלבו. ואמנם, האהבה לשארית־הפליטה של החשמונאים היתה עזה כל־כך ומושרשת כל־כך בלבותיהם של יהודי כל הארצות, עד שדַי היה לצעיר יפה אחד, שהיה דומה בקלסתר־פניו לאלכסנדר המומת, בנם של הורדוס ומרימי החשמונאית, להפיץ שמועה, שניצל בדרך־נס (הוא סיפר, שהתליין חמל עליו ועל אריסטובלוס אָחיו והמית בחֶנק שני צעירים דומים להם במראה ובקומה), — כדי שיתרגשו אף היהודים שבארצות רחוקות ויתנו לו גם כבוד־מלכים, גם כסף הרבה. יהודי האיים כרֵתים ומֵילוס נתנו לאלכסנדר־השקר כסף וזהב הרבה ויהודי־רומי יָצאו לקראתו ו„בכל מקום, שהיה נראה במרכבתו, היו מריעים תרועת־שמחה ביחוד משום מוצאו מצד אמו׳ (קדמוניות, י״ז, י״ב, א׳; ועיין גם במלחמות, ב׳, ז׳, א׳—ב׳, בשינויים מועטים). כל מנהגו היה מנהג של מלך. העם בהמוניו היה מקיף אותו, נושאו באפריון ומריע לכבודו. אפילו נצר מסופק משורש־חשמונאי היה בו די להלהיב את העם במדה כזו! — הדבר נגמר בלא כלום: עבדו של אבגוסטוס־קיסר ואבגוסטוס עצמו הכירו בו, שאינו מזרע־המלוכה, ופִתוהו, שיודה על הַטְעָאָתו. והוא נתפתה והודה — והיתה לו נפשו לשלל. אבל כמה היה העם נבוך ומגורה־עצבים בימים ההם, עד שבדָיות כאלו יכלו למצוא להן אזניים קשובות בתוכו! —

---

§ 14. ארכילאוס (4 קודם ספה״נ — 6 לספה״נ).

ובעוד שאירעו כל המאורעות הללו ביהודה, יָשבו ארכילאוס, אנטיפס, שלומית ואנטיפאטר בנה, ואחר־כך — גם פיליפוס, ביחד עם המלאכות היהודית ועם ניקולויס הדמשקי ותלמי אָחיו, ועוד, ברומי, מצפים להכרעתו של אבגוסטוס־קיסר. גם הערים היווניות קָבלו על ארכילאוס ובקשו, שיקרען אבגוסטוס מעל מלכות־יהודה. שתי אסיפות אסף אבגוסטוס לתכלית זו. ולאחר ששמע את טענותיו של אנטיפאַטר, בנה של שלומית (שכנראה, שאף, שיעבור השלטון של דודו אֵליו), נגד ארכילאוס ואת כתב־האשמה של זקני־ישראל נגד הורדוס וביתו בכלל ולאחר שהֵגֵן ניקולויס על אַרכילאוס, החליט הקיסר לאַשר את צוואתו של הורדוס, אבל בשינויים לא־מועטים. ארכילאוס קיבל, אמנם, את יהודה, את שומרון ואת אדום עם הכנסה של 600 ככר לשנה, אבל את התואר „מלך" לא קיבל (עד שיזכה במעשיו ויהא ראוי לו — ולא זכה), ובמקומו ניתן לו התואר „אֶתנאַרכוס" (ראש־העם, ובעברית — „שר־עם־אל"), תואר, שהיה לשמעון ויוחנן הורקנוס הראשון קודם ששם יהודה אריסטובלוס כתר־מלכות בראשו ולהורקנוס השני לאחר שהסיר פומפיוס את הכתר מעל ראשו). וכך לא היה עוד מלך עליון על כל ארץ־ישראל ומלכות־הורדוס נתקרעה. חוץ מזה, קרע אבגוסטוס מעל יהודה את הערים המיוונות עזה, גדר וסוסיתא (היפוס) וספח אותן אל הפרובינציאה „סוריה". — להורדוס אנטיפס נתן אבגוסטוס, כצוואתו של אָביו, את הגליל ואת החלק הדרומי של עבר־הירדן ואת התואר „טֶטראַרכוס", שעיקר הוראתו — „ראש־הארבע" (ארבע ערים או מדינות), אבל אחר־כך נעשה תואר לנסיך־מושל (מעין „הֶרצוג" בזמננו, שהוא נמוך ממלך, אף־על־פי שבמדינתו המצומצמת יש לו כל זכויותיו של מלך), — עם הכנסה של 200 ככר לשנה; ולפיליפוס, שאף הוא נעשה טֶטראַרכוס, נתן אבגוסטוס את הבשן ואת הארגוב (טרָכונה) ואת החַוְרָן, שנכנס לתוכם גם החוף המזרחי של ים־כנרת, עם הכנסה של 100 ככר לשנה. ובכן היה ארכילאוס כמעט מה שהיה הורקנוס השני בימי פומפיוס ויוליוס קיסר, ואנטיפס ופיליפוס אָחיו היו מה שהיו הורדוס ופצאל אָחיו בימים ההם; אלא שהורקנוס השני היה נשיא גם על שני אלה (כמו שהיה הורדוס מלך עליון גם על פרורה הטטראַרכוס), בעוד שאנטיפס ופיליפוס לא היו משועבדים לארכילאוס כלל: הם היו במדינותיהם הקטנות מה שהיה הוא במדינתו הגדולה יותר. — ואף שלומית קיבלה מה שהוריש לה הורדוס: מנחלתו של ארכילאוס ניתנו לה הערים יבנה, אשדוד ופְצָאֵלָה, עם הכנסה של 60 ככר לשנה, ונוסף על זה — ארמונו של הורדוס באשקלון וגם 500,000 כסף (היא מתה בשנת 10 לספה"נ ו„הורישה" את נחלתה — להקיסרית יוליה!...). — כך נתפוררה מלכות־הורדוס מיד אחר מיתתו במלכות־שלמה. אלא שמלכות־שלמה נתחלקה

על־ידי מרידת־עם, שלא ברצונו של שלמה, ומלכות־הורדוס נתחלקה פחות או יותר ברצונו ועל־פי צוואתו של זה, שבניו ואחותו היו השובים לו מעמו וארצו ונתן פתחון־פה לאבגוסטוס לא רק ל ח ל ק את ארץ־ישראל, אלא אף ל פ ו ר ר ה[1].

לאַרכילאוס היה שלטון אך על מחצה ממלכותו של הורדוס, ואפשר—אף על פחות מזו. כעשר שנים (תשע שנים מלאות ומשהו) משל ביהודה ושומרון ואדום (מן 4 קודם ספה"נ עד 6 לספה"נ). את האכזריות והעריצות, שנתגלו בו מיד לאחר שמֵת אביו, הוסיף להראות אף כשנתאַשר בתור „נשיא־העם" („שר־עם־אל"). את הכהנים־הגדולים היה מפַטר וממַנה לעתים קרובות כאביו: הוא פיטר את י ו ע ז ר ב ן ב י י ת ו ס, שהיה שנוא על העם, כאמור, אבל לא מפני כן, אלא מפני שחשד בו, שהיתה ידו עם הקושרים, ומינה לכהן־גדול את אָחיו, א ל י ע ז ר ב ן ב י י ת ו ס; אבל גם אותו החליף עד מהרה ב י ש ו ע ב ן ס י א ה (בן שת? בן ציון?), ובסוף ימיו החזיר, כפי הנראה, את יועזר המפוטר והשנוא על העם (עיין קדמוניות, י"ח, א', א', וב', א') — . לאחר שגֵרש את מרים אשתו נשא את ג ל אַ פ ו' ר ה בת ארכילאוס מלך קפודָקיה. גלאַפו'רה זו היתה, כמו שידוע לנו, אשתו של א ל כ ס נ ד ר אחיו־חורגו. אחר־כך, כשנהרג אלכסנדר על־ידי הורדוס אביו, נישאה להספר המופלא י ו ב ה מלך מַ ב ר י ט נ י ה; אבל נתאַלמנה או, יותר נכון, נתגרשה ממנו (עיין נגד קדמוניות, י"ז, י"ג, ד', ומלחמות ב', ז', ד', מה שכתב Schürer, Geschichte, I⁴, 451—452, Anm. 7—8) וחזרה לבית־אביה. אותה ראה ארכילאוס בקפודקיה—ואהבתו אליה נתלקחה בלבו. אף בזה היה ארכילאוס דומה להורדוס: באהבתו לנשים לא שב מפני כל. הוא נשא את גלאפו'רה; ואולם נישואים אלה השב לו העם לעוון, שהרי לא היה כאן „יבום של מצוה": לגלאַפו'רה היו בנים מאלכסנדר ואף כבר נישאה בינתיים לאחר—ולנכרי. לפי דבריו של יוסף בן מ ת ת י ה ו, לא ארכו נישואים אלה: גלאפו'רה מתה עד מהרה לאחר שראתה בחלום את אלכסנדר בעלה הראשון כועס על נישואיה הבלתי־כשרים ונוטל אותה עמו.

ועוד בדבר אחד היה ארכילאוס דומה להורדוס אביו: באהבתו ל ב נ יָ נ י ם. הוא הקים מחדש את הארמון ב י ר י ח ו, שנשרף בשעת־הֶירום, וגם בנה את העיר א ר כ י לַ א י ס, בדרך מ י ר י ח ו ל ב י ת ־ ש א ן, על שם־עצמו. בעיר זו נטע יער של תמרים, שהיה מפורסם באותו זמן (קדמוניות, י"ח, ב', ב'; Plinius, Hist. nat., XIII, 4, 44). אבל חוץ מזה התקין גם צ נ ו ר ו ת ש ל מ י ם להשקות את יער־התמרים, שנטע בעמק, לצפונה של יריחו. המים באו מכפר נ ע ר ן (נַעֲרָת ביהושע, ט"ז, ז', וכן גם אצל Eusebius,

---

[1]) ו ו א ל ט ר א ו ט ו (Herodes, S. 166) מוכיח, שהורדוס דאג בצוואתו לאחדות־המלכות. ואולם במה שחילק את הארץ ל ש ל ש ת בניו כבר נתן פתחון־פה לאבגוסטוס להפר את האחדות מפני היראה, שמלכות יהודית מאוחדת תעָשה מרכז ליהדות העולמית.

Onomasticon, ed. Lagarde, p. 283; נַעֲרָן — דברי־הימים א׳, ז׳, כ״ח). במדרש אנו קוראים: „צוה ה׳ ליעקב סביביו צריו—כגון הלמיש לנוה, יריחו לנערן, סוסיתא לטבריה, גסטרה לחיפה, לוד לאונו" (ויק״ר, פכ״ג; שיה״ש רבה, עה״כ: כשושנה בין החוחים; איכ״ר, עה״כ: פרשה ציון, הוצאת־בובר, מ״ו). מכאן נראה, שבימי־המדרש עוד היו יהודים בנערן, בעוד שביריהו כבר היו גויים; ואמנם, בימי מלחמת־העמים נגלתה על־ידי פְּצָצָה, שנפלה בקרבת עין־דוּק, לצפונית־מערבית של יריחו, רצפת־משׂכית עם ציורים נחמדים וכתֻבות של מיסדי בית־כנסת נהדר בנערן, כנראה, מן המאה השלישית לספה״נ (המדרשים, שנשתמרו בהם המאמרים על יחסה של יריחו לנערן, הם מאוחרים הרבה יותר)[1]. כל אלה עשה ארכילאוס, כאביו, כדי לגדל שמו בכספו של העם, שנתרושש על־ידי המהומות והמרידות. ועוד בדבר אחד חיקה את אביו: על המטבעות שטבע אין דמות וצלם כמו על מטבעותיו של הורדוס אביו, שבשמו הוא מתַיֵּמֵר עליהם: Ἡρώδου Ἐθνάρχου — „הורדוס שר־העם" (גם אחיו נקרא: הורדוס אנטיפס).

בוודאי עשה תועבות גדולות בסוף ימי־שלטונו, שהרי בקובלנה עליו נתחברו השומרונים אל היהודים; והרי שני שבטי־עם אלה שנאו זה את זה וארכילאוס היה שומרוני מצד אמו, ובתחילת־שלטונו, בשעה שמרדו כל שאר מדינותיו של הורדוס, אך שומרון נשארה שקֵטה ונכנעת, כאמור. מה הרעה, שעשה ארכילאוס, לא פֵּירש יוסף בן מתתיהו, אבל שגדולה היתה יש לראות מתוך העונש, שהוטל עליו. שליחיהם של שני השבטים הצוררים זה לזה — של היהודים והשומרונים — באו לקבול עליו בהסכמה לפני אֲבגוסטוס קיסר. וזה נתרעם על מעשיו וציווה להביאו לרומי. ולאחר ששמע את התנצלותו החליט להסירו משלטונו, להחרים את כל נכסיו ולהגלותו לעיר ווינה (Vienna), העיר־הראשה של שבט־האלוברוגים, בגאליה, מזרחית לעיר ליאון של עכשיו. כנראה, לא הצטיין גם במסירותו לרומי ולהקיסר, שהרי לא בנה כלום על שמו או שם־קרוביו — ולא זכה לקבל תואר „מלך", שהובטח לו למחצה. יהודה, שומרון ואדום נספחו אל סוריה ו„משגיח" (פרוקוראַטור, אפיטרופוס) רומי נעשה מושל עליהן. נתמלאה בקשתה של מלאכות־היהודים מאַבגוסטוס קיסר מיד לאחר שמַת הורדוס...

---

§ 15. „עלית משה".

ימים של מהומות ומרידות מעוררים את הלבבות לצַפּוֹת לשינויים עיקריים בעולם בכלל או בארץ־המולדת בפרט. ולפיכך צומחות בימי־מבוכה באלה יצירות ספרותיות חדשות, שבהן מתגלמת הצפיה לעולם חדש מתוך

---

[1]) במדרש־שמואל, פט״ז, הוצאת בובר, עמ׳ 94, כבר לא נזכרו „יריחו לנערן".

גינוי העולם הישן. יצירה ספרותית כזו הוא הספר „ע ל י ת ־ מ ש ה", שנזכר בשם Adscensio Mosis או Assumptio Mosis בספריהם של אבות הכנסיה הנוצרית (א ו ר י ג י ֶ נ ס (De princip., III ,2 ,1) וקלֶמֶנס האלכסנדרוני .Adumbrat in epist. Judae), ואהדים מאבות־הכנסיה קוראים לו ביוונית: Ἀνάληψις Μωυσέως[1]). החוקר האיטלקי צ' י ר י א נ י (Ceriani) מצא חלק גדול מספר זה בכתב־יד רומי, שהוא בלא ספק תרגום מיוונית. אפשר, שבסוף החסר בתרגום הרומי שבידינו נמצא מה שמסופר ב„ברית החדשה" (ב„אגרת־יהודה", פסוק ט') בדבר מלחמת־המלאכים על גופתו של משה לאחר פטירתו, מה שמזכיר את מלחמת סמאל ומיכאל על גופתו של משה (דב"ר, פי"א, המדרשים המאוחרים על „פטירת־משה": י"ד א י י ז נ ש ט י י ן, „אוצר־מדרשים", ניו־יורק תרע"ה II, 383—361), וכן גם את מליצתו של ב ר ־ ק פ ר א בדבר ה„אראלים והמצוקים", ש„אחזו בארון־הקודש"—בגופתו של ר' י ה ו ד ה ה נ ש י א (כתובות, ק"ד ע"א).

זמן־חֲ ב ו ר ה של „עלית־משה" הוא, לדעתם של רוב החוקרים, שנות 7—10 לספה"נ, זמן מועט אחר „פולמוס של וואַרוס" או אחר שהוגלה א ר כ י ל א ו ס לגאַליה. דעה זו מיוסדת היא על העובדה, שאין ב„עלית־משה" שום רמז להורבן בית שני ונראה, שאין מחברה יודע את גורל בניו של הורדוס. הוא הושב, שימיהם (כלומר, ימי־שלטונם) יהיו קצרים מימי אביהם,— וזה נכון אך ביחס אל א ר כ י ל א ו ס בלבד ולא ביחס אל פ י ל י פ ו ס ו א נ ט י פ ס (Clemen, Kautzsch'; Schürer, Geschichte, III⁴, 298 — 300 Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1900, II, 313—314; 40, X, א"ש ק א מ י נ צ ק י, „עלית־משה" ב„השלח").

מ ק ו ם ־ ח ב ו ר ה של עלית־משה הוא א ר ץ ־ י ש ר א ל ולא ר ו מ י (כמו שחשבו ה י ל ְ ג ֶ נ פ ֶ ל ד ו ה ו י ז ר אַ ט). ו ל ש ו נ ה היא, כפי שהוכיח צ' אַ ר ל ז (R. H. Charles, Apocr. and Pseudepigr. English, II, 410), ה ל ש ו ן ה ע ב ר י ת. לדעה זו נוטה גם ש י ר ר (III⁴, 301), אבל אינו קובע מסמרות בדבר. אחרים (אֶ ו ו אַ ל ד, ש מ י ד ט ־ מ ֶ ר ְ כּ ָ ס, ועוד) נוטים לחשוב את הלשון ה א ר מ י ת ללשון־המקור. בזכותה של הלשון ה י ו ו נ י ת מצדדים אך מועטים; ואמנם, אין להשקפה, ש„עלית־משה" נתחברה ביוונית מ ע י ק ר ה, שום יסוד. כל צורתה וסגנונה מקראיים הם, ואף רשמים מועטים יש ללשון־המשנה מבצבצים ועולים מתוך התרגום הרומי המתורגם מיוונית. ר. ה. צ' א ר ל ז בתרגומו האנגלי (שם II, 404, 414—415, 417—419, 421—424), וכן גם א"ש ק א מ י נ צ ק י בתרגומו העברי („השלח", XV, 40, 47—49), הביאו כמה וכמה ראיות על לשונה העברית של „עלית־משה" (למשל, ערבוב מלות

---

[1]) או יותר נכון, Διαθήκη Μωυσέως (צוואת-משה). עיין על זה: R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha of the old Testament in English, Oxford 1913, II, 407—409.

„ירדו" ו„ירבו" ו„שבטים" ב„שבותם", ד', ט', וכן „יהרבו" ב„יהרדו", י', ו', ועוד, ועוד).

מי הוא מחברה של „עלית־משה"?

שמידט־מֶרכס שיערו, שהמחבר הוא איסי. אבל אין שום יסוד להשקפה זו. שום תכונה מיוחדת לאיסיים לא הובלטה בחבור זה. ווינֶלר, שלדעתו הסכים גם שירר בהוצאה השלישית של ספרו הגדול (III³, 219), מחליט, שהמחבר היה מכת־הקנאים, שאמנם, נחשבו על הפרושים, אבל היו מתרעמים על אלה מהם, שהעמידו את כל מעשיהם על למוד־התורה וקיום־המצוות בלבד ורדפו שלום עם אויבי־ה' הרומיים והאדומיים. ואולם קְלֶמֶן (בהוצאתו של קויטש, II, 315) מתנגד לדעה זו ומחליט, שקנאי לא היה עובר בחטיפה על מרידת־החשמונאים ונצחונם, ואף היה מצייר את העתיד בצבעים מדיניים יותר עזים. ועל־כן הוא מחליט, ביחד עם צ'אַרלז ובאַלדנשפרגר, שהודה להם גם שירר בהוצאה הרביעית של ספרו הגדול (III⁴, 300), שהמחבר היה „פרושי מעֲנְוֵי־ארץ" (בגרמנית: Pharisäischer Quietist). יש גם דעה, שהמחבר אינו שייך לשום מפלגה, אלא הוא אדם בודד ואדוק סתם, שמֵצר על הנעשה בארץ ומביע את צערו בחזיונות קדומים. לדעתי, היה המחבר משרידי כת־החסידים של ימי־החשמונאים. זה יוצא ברור מן הפסוקים הללו: „ועתה, בנים, שמעו לי; ראו, איפוא, כי מעולם לא נִסינו את ה', ולא אבות[ינו], ולא אבותיהם, לעבור על מצוותיו. יודעים אתם, איפוא, כי זה כחנו, וכן נעשה; נצום שלשת ימים, וביום הרביעי נבוא במערה אשר בשדה ונבחר במות מֵעֲבוֹר על מצוות אדון־האדונים, אלהי־אבותינו. כי, אם כה נעשה ונמות, יערבו דמינו לפני ה'" (ט', ד'—ז'). וכך נהגו ממש ה„חסידים" (Ἀσιδαῖοι) בימי רדיפותיו של אנטיוכוס אֶפיפאַנֶס (עיין חשמונאים א', א', נ"ג, וב', ל"א, ל"ו ומ"א; חשמונאים ב', ו', י"א, וי', ו'; קדמוניות, י"ב, ו', ב'). ומחשמונאים א' (ז', י"ג) יש לראות, כמה היו בני כת זו רודפי־שלום וענוי־ארץ. מה שאומר עליהם אלקימוס בחשמונאים ב' (י"ד, ו') הרי הושב בעל חשמ"ב להוצאת לעז על ה„חסידים", לשקר מחוצף.

והשערה זו מתאַמתת על־ידי כל תכנו של הספר, שהוא חזון כהחזיונות שב„ספר־חנוך".

משה מוסר קודם פטירתו ליהושע עבדו ספרי־נבואה — ובתוכם גם את הספר הנוכחי — ומסַפר לו כל מה שיבוא על עם־ישראל עד חורבן בית ראשון. אחר־כך הוא מודיע לו, שבני־ישראל ישובו לארצם ויבנו את מקדשם, אבל יתעצבו אל לבם מפני שלא יהיו יכולים להקריב קרבנות (ד', ה'). כפי הנראה, אין בעל „עלית־משה" חושב את האֵש שעל גבי המזבח בבית שני לאֵש באה מן הקודש, אלא היא לו אֵש באה מן ההדיוט (עיין השמונאים ב', א', י"ט, וב', א'; חנוך הכושי, פ"ט, ע"ג; ברוך הסורי, ס"ח, ו'). ומשה מוסיף

לספר, שאֶת המזבח יטמאו „אנשים, שאינם כהנים, אלא עבדים בני־עבדים" (ה׳, ד׳)— מֶנֶלַאוס. כי הרבנים, שיהיו מוריהם בימים ההם, ישאו פנים למיוחסים, יתכוונו לקבל מתנות ויעוותו משפט מפני שיקבלו כסף־ענושים (ה׳, ה׳). אחר־כך הוא אומר, שיתנשאו מלכים ויהיו לכהנים גדולים (ה ח ש מ ו נ א י ם), אבל גם הם „יעשו רע מתוך קודש־הקדשים". אחר־כך יקום מלך עז לא ממשפחת־הכהנים (ה ו ר ד ו ס), והוא ישפוט את העם ש ל ש י ם ו א ר ב ע ש נ י ם. ובניו יהיו ממלאי־מקומו; אבל הם „ימשלו אחריו ימים מעטים ממנו" (ו׳, ז׳), כי עליהם יבוא „מלך־המערב" (קווינטיליוס ו ו א ר ו ס) וְיִשְׁבֵּם ויכניעם ויהרוג חלק מהם (הריגת קרוביו של הורדוס, שהשתתפו במרידה, עיין למעלה, בסעיף שלפני הקודם) וישרוף חלק ממקדשם (שריפת הלשכות של בית־המקדש). ואז יבוא „קץ־הימים". על בני־יהודה ימשלו אנשים רעים וחטאים, זוללים וסובאים, שיהיו גם חנפים וצבועים: הם יבלעו את נחלת־העניים ויאמרו, שעשו זה מחמלה. „ידיהם ולבותיהם עוסקים בטומאה, ופיהם מדבר עתק, והם אומרים: אַל תגע בי, כי לא תטמאני!" (ז׳, ט׳—י׳).

אחר־כך מדבר משה (בפרקים ח׳—ט׳) על הרדיפות, שיִרָדפו התורה והעם, שבהן מרומזות ברור גזרותיו של א נ ט י ו כ ו ס אֶ פ י פ אַ נ ס, ואומר: „ואז, בשעה שימשול זה (אנטיוכוס אֶפיפאַנֶס), יקום איש מ ש ב ט ־ ל ו י, שֶׁשמו היה טַכְּסוֹ (Taxo) ושהיו לו שבעה בנים". הוא יאמר לבניו, שיצומו שלשת ימים, וביום הרביעי יסתתרו במערה אשר בשדה, ומוטב שימותו משֶיעברו על מצוות־ה׳; כי, אם כן יעשו וימותו, יערב דמם לפני ה׳ (עיין קצת למעלה). ומיד אחר זה בא פרק שלם (פרק י׳), שהוא מוקדש ל י ע ו ד י ם מ ש י ח י י ם:

וְאָז תּוֹפִיעַ מַלְכוּתוֹ עַל כָּל בְּרִיאָתוֹ,
הַשָּׂטָן יָסוּף וְהַיָּגוֹן יָנוּס עִמּוֹ.
אָז תְּמֻלֶּאנָה יְדֵי הַמַּלְאָךְ הָעוֹמֵד בָּרָמָה
וּמְהֵרָה יִנְקוֹם נִקְמָתָם מֵאוֹיְבֵיהֶם.

כִּי יָקוּם הָעֶלְיוֹן מִכִּסֵּא־מַלְכוּתוֹ וְיֵצֵא מִמְּעוֹן־קָדְשׁוֹ
בְּזַעַם וּבְאַף בִּגְלַל בָּנָיו.

וְרָעֲשָׁה הָאָרֶץ וְחָלָה עַד אַפְסֶיהָ;
הָרִים גְּבוֹהִים יִשְׁפְּלוּ וְיִמּוֹטוּ וְהַגְּבָעוֹת יִשָּׁקֵעוּ.
הַשֶּׁמֶשׁ לֹא תִתֵּן אוֹרָהּ וְתֵהָפֵךְ לְחֹשֶׁךְ,
קַרְנֵי־הַיָּרֵחַ תִּשָּׁבַרְנָה וְנֶהְפַּךְ כֻּלּוֹ לְדָם;
וְחוּג־הַכּוֹכָבִים יִתְעֶה.

וְהַיָּם יִסּוֹג עַד תְּהוֹם, וּמַעְיְנוֹת־מַיִם יִכָּלֵאוּ,
וְהַנְּהָרוֹת יֶחֱרָבוּ.

כִּי אֵל־עֶלְיוֹן יָקוּם, אֵל־עוֹלָם לְבַדּוֹ,
וְיֵרָאֶה לְהוֹכִיחַ אֶת הַגּוֹיִם, וְהִשְׁמִיד אֶת כָּל עֲצַבֵּיהֶם.
אָז תִּהְיֶה מְאֻשָּׁר, יִשְׂרָאֵל! וְעָלִיתָ עַל צַוְּארֵי־הַנֶּשֶׁר וּכְנָפָיו,
וְנִמְלְאוּ [מִשְׁאֲלוֹתֶיךָ].

וְרוֹמִמְךָ אֱלֹהִים, וְהִדְבִּיקְךָ אֶל שְׁמֵי־הַכּוֹכָבִים
בִּמְקוֹם־מִשְׁכָּנָם.

וְנִשְׁקַפְתָּ מִמָּרוֹם וְרָאִיתָ אֶת אוֹיְבֶיךָ בָּעָפָר,
וְהִכַּרְתָּם וְשָׂמַחְתָּ, וְהוֹדֵיתָ וְהֶאֱמַנְתָּ בְּבוֹרַאֲךָ.

ישראל „יעלה על עורף־הנשר וכנפיו" — פירושו: ישראל ינצח את רומי, שהנשר היה סמל־שלטונה, ויירש את מלכות־העולם שלה. הפירוש האחר, שהכוונה בחרוזים האחרונים היא, שלימות־המשיח יעלה ישראל על כנפי־נשרים לשמים ממש (ישראל של מעלה כמו ירושלים של מעלה, Schürer, III[4], 300), אינו מתאים לשום השקפה ישראלית. אף המתונים והענוותנים שבישראל עדיין היה האידיאל המשיחי שלהם בימי־הבית גם אידיאל מדיני וארצי גמור.

אחר־כך מודיע משה ליהושע, שהוא הולך בדרך כל הארץ, ומבקש אותו להיות ממלא־מקומו ולשמור את דבריו ואת הספר, שהוא מוסר לו. והוא מספר לו, שעוד 250 עידנים יעברו עד ביאת־משיח. — יהושע קורע את בגדיו ונופל לרגליו של משה; ומשה בוכה ביחד עמו ומנחמו. אבל יהושע ממאן להתנחם ומגלה לו, שהוא חושב את עצמו קטן ממנו ובלתי־מוכשר לנהל את העם. ובפרק י"ב — האחרון שיש בידנו, והוא בלתי־שלם ומופסק באמצע־פסוק — מנחם משה את יהושע ומעודדו להתחזק ושלא להתייאש: הן אמנם, יַסֵּר יְיַסֵּר ה' את עמו, אבל לא יעזבהו ולא ישמיד אותו כליל.

זה תוכן הספר בכללו. הדברים הקשים, שיש בו כלפי הפרושים והסופרים, אינם מוכיחים כלל וכלל, שהמחבר היה איסי או קנאי; ושהיה נוצרי (או שהדברים נוספו אחר־כך על־ידי נוצרי) אין שום דבר מכריחנו לשער. התלמוד עצמו מְגַנֶּה „מכות־פרושים": במשנה מעמיד אותן ר' יהושע בשורה אחת עם „רשע ערום" (משנה, סוטה, פ"ג, מ"ד); ובברייתא עתיקה מאד, שאף לשונה אינה מובנת עוד כל צרכה, עושָׂה לשחוק ולבוז שבעה מיני פרושים: „פרוש שכמי, פרוש נכפי, פרוש קיזאי, פרוש מדוכיא, פרוש מה־חובתי־ואעשנה", ועוד (סוטה, כ"ב ע"ב). ה„חסידים הראשונים" אף הם היו פרושים; אלא שהיו מן הטובים והכשרים שבהם, שלא הסתפקו בחסידות היצונית בלבד, אך כדי לצאת ידי חובת המקום והבריות. ולפיכך גינו את החנפים והצבועים שבפרושים, שכל „טהרתם" לא היתה אלא מצות־אנשים מלומדה ומנהג היצוני, — אותם הפרושים, שדקדקו בטהרת־הידים ולא הקפידו על טהרת־הלב. וכבן אף ביהם

השלילי אל הפרושים היה ישו (או היו ראשוני־הנצרנים) תלמידים מובהקים לטובי־הפרושים. אלא שהאיוונגליונים (או עוד ישו עצמו) הכלילו את ההסרונות, שבאמת נמצאו אך בחלק מן הפרושים, ותלו אותם בצוארי כל הכת הפרושית (עיין: י. קלוזנר, „ספרים חיצונים", ב„אוצר־היהדות", חוברת לדוגמה, וואַרשה תרס"ו, עמ' 116; היסט' ישר', II, 103—105; ועיין על אי־האפשרות, שהכוונה כאן לכהנים מיוחסים, שנזהרים בדיני טומאה וטהרה ואינם נזהרים בעבירות שבין אדם לחברו: J. Klausner, I Farisei nella Assumptio Mosis, (Rivista Israelitica, 1906, III, 221—223.

ומאחר שאנו רואים, ש„טכסו", האיש משבט לוי, מצוה בימי הגזרות של אנטיוכוס לשבעת בניו, שינהגו כמו שנהגו ה„חסידים" הראשונים בימים אלה: הסתתרו במערות וקיימו בעצמם: „יֵהָרג ואַל יעבור", — על־כן יש לשער, שאַף לוי זה הוא אחד מן ה„חסידים", שהיה מפורסם בימיו לצדיק וקדוש. שאין ללוי זה שום יחס אל פרק י' ואל היעודים המשיחיים שבו, כמו שבכלל אין שום יחס בין פרקים ח'—ט' ופרק י', — על זה כבר העיר שירֶר (III⁴, 297—298, Anm. 64). על השם Taxo רבו ההשערות. צ'אַרלז (Charles, The Assumption of Moses, London 1897, p. 36) שיער קודם לכן, שבעברית היתה כאן מלת „הקנא" ונשתבשה ל„טכסא". קְלֶמֶן (Kautzsch, Apocryphen u. Pseudepigraphen, II, 326) חושב, שזהו τάξων — סדרן, מתקן (מן „טכסים" ביוונית). בורקיט (Hastings' Dictionary of the Bible, III, 440) מחליט, ש„טכסו" נשתבש מן „חכסוק", שהוא על־פי „גימטריה" ידועה — אלעזר! — ולזה הסכים אחר־כך גם צ'אַרלז (Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha of O. T. English, II, 421). וקאַמינֶצקי („השלח", XV, 47, הערה 6) משער, שבמקום „ששמו טכסו" היה כתוב במקור העברי: „ושמו תַּכסה", כלומר, תסתיר ותעלים, והמתרגם טעה והשב, שזהו שֵׁם־אדם. שזהו מתתיהו החשמונאי — זהו, לדעתו של קאַמינצקי, „נעלה מעל כל ספק, כי כל הכתוב בפרשה זו מרמז עליו". ואולם להשקפה זו עומדים לשטן שני דברים. ראשית, למתתיהו היו חמשה בנים ולא שבעה; ושנית, מתתיהו הצטיין ביחוד בַּמה שהתיר להלחם מלחמת־מגן בשבת כדי שלא לֵיהָרֵג במערה כמו שנהרגו החסידים, שקדמו לו ושברחו והסתתרו במערות מפני גזרות־אנטיוכוס; וזהו ההפך ממה שמטיף „טכסו" לבניו. ואולם במקום קל להגיה V; ומה שנוגע לדרכו החדשה של מתתיהו במלחמת־מגן, סוף־VII סוף מתתיהו אַף הוא אחד מ„קהל־החסידים" הוא, אותם „החסידים", שנתבדלו מן החשמונאים אך בסוף שלטונו של יהודה המכבי, ובכן יש רשות לבעל „עלית־משה" לראות בו אחד מן ה„חסידים הראשונים", שהיו שלמים באמונתם ומחזיקים בכלל: „יֵהָרג ואל יעבור", כמו שכל בעל־מפלגה רגיל לראות באחד מגדולי־המפלגה הראשונים מהרהורי־לבה של המפלגה אַף אם גדול זה שינה בדבר מן הדברים ממטבע, שטבעה המפלגה. ולפיכך חושבני, שמקום

Taxo היה כתוב בעברית „מַתְיָא" או „מתי" (מתתיהו). — אבל אפשר, ש„טכסו" זה הוא הזקן הגלילי, שעליו מספר יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י"ד, ט"ו, ד'—ה', ומלחמות, א', ט"ז, ד'), שבשעה שנלחם הורדוס בפטריוטים הגליליים בימי מתתיהו אנטיגנוס (38 קודם ספה"נ), הסתתרו הוא ושבעת בניו במערה; וכשקרא להם הורדוס לצאת אליו ולחיות ושבעת הבנים היו מוכנים לעזוב את המערה, עמד הזקן על פתח המערה והרג את כולם אחד־אחד; וכשהורדוס פרש אליו את ימינו והבטיחו, שלא יענוש אותו, גינה הזקן את מוצאו האדומי של ה„מלך" והשליך עצמו אל פי התהום (היסטוריה ישראלית, II, 225). זהו, אפשר, ה„איש משבט־לוי" (שהיה יכול להיות גם גלילי), שהוא ושבעת בניו „באו במערה אשר בשדה" ואביהם יעץ אותם, ש„יבחרו במות", ואז „יערבו דמיהם לפני ה'". — על כל פנים, נשתבש כאן שמו של אחד מגדולי ה„חסידים", שהמחבר, אחד משרידיה של כת זו, מצא לנכון להזכירו לשבח ולהציג את מעשיו למופת. ו„קהל־החסידים" לא עבר ולא בטל מן העולם אף אחר תקופת־החשמונאים. כי, בכלל, אין כת חשובה נעלמת בזמן קצר. הן אמנם, פִּתָּ־ה„חסידים" נתפוררה לפרושים ואיסיים; אבל חלק ממנה נשאר בהויתה הקרובה לזו של ימי־מתתיהו. והראיה: עדיין נזכרים בתלמוד ה„חסידים הראשונים" כמה וכמה פעמים (עיין ברכות, ל"ב ע"ב; בבא קמא, ל' ע"א; נידה, ל"ח ע"א; שמחות [אבל רבתי], סוף פ"ג, ועוד).

בימים הקשים לאומה, ימי „פולמוס של ווארוס", ימי ההתקוממות לשלטון הרומי הזר, ובימים הקשים כמותם, ימי סוף־שלטונו של ארכילאוס האדומי־השומרוני ותחילת־שלטונם של ה„משגיחים" הרומיים ביהודה, מצאו ההמונים החסודים מישראל נחמה ומרפא־לנפש בספר, שנתיחס למשה, שהזכיר את המלחמות ואת הנצחונות של ה„חסידים הראשונים" בימי ההתקוממות הראשונה לשלטון הנכרי, שנתנבא לימות־המשיח ושנתן תקוה בלבבות, ששוב ינוצח השלטון הנכרי ו„ישראל יאושר ויעלה על עורף הנשר וכנפיו": ינצח את הנשר הרומי ואת השליטים האדומיים, שהם חוסים בצל־כנפיו והוא פורש את כנפיו עליהם, — ושניהם כאחד מדכאים ומרוצצים את ישראל, בוזזים את אוצרות־הקדש שלו, שורפים חלק ממקדשו, מחללים את תורתו וגוזלים את חירותו.

---

§ 16. פיליפוס (4 קודם ספה"נ — 34 לספה"נ).

בחלקו של פיליפוס (הורדוס פיליפוס?) עלו מדינות אלו: בשן, ארגוב (טרַכונה), חַורן, גולן, פמיס (או אפמיאה, ובטעות אספמייא) ויטור. המדינות הללו, אף־על־פי שבימי בית ראשון נחשבו כמעט כולן על ארץ־ישראל, לא היו נושבות בימי בית שני על־ידי יהודים בלבד: „היהודים והסורים (אבל היו שם גם יוונים וערביים) יָשבו בהן בערבוביה" (μιγάδες, כביטויו של יוסף בן מתתיהו במלחמות, ג', ג', ה'). ממשלתו של פיליפוס היתה שלֵוה ושקטה ולא הצטיינה כמעט בשום דבר לא לטוב ולא לרע. מאורעות מדיניים חשובים

לא אירעו בימיו בטֶטראַרכיה שלו. פיליפוס הטֶטראַרכוס היה אדם נוח לבריות ודוריש משפט. הוא לא יָצא מחוץ לגבולות־מדינותיו ולא התערב ב„פוליטיקה העולמית" כלל. כשהיה הולך למסעותיו בפנים מדינותיו הקטנות היה תמיד כסאו מְלַוֵהו; ואם רק היה פונה אליו אדם ודוריש משפט, מיד היה יושב על כסאו ועושה משפט־צדק לנתיניו. שתי ערים חשובות בנה, ובהן עשה לו שם כאביו ואָחיו: את קיסריון או קיסריה של פיליפוס[1], לכבוד אבגוסטוס קיסר, במקום העיר העתיקה פמיים (Paneas), על־יד מוצא־הירדן („במחילת קיסריון, שהיא מתחת לפמיים", מכילתא, בשלח, מסכת עמלק, ב', הוצאת מא״ש, נ״ח ע״ב), — העיר, שנזכרה באיוונגליון כמקום התגלותו של ישו לתלמידיו בתור משיח (מאַרקוס, ח', כ״ז—כ״ט, והמקבילות); ואת העיר בית־צידה, במקום שהירדן נכנס לים־כנרת, 4 קילומטר מכפר־נחום (עיין: קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ' 302—304), שקרא לה בשם יוליאס על שם בתו של אבגוסטוס־קיסר ושיש להבדילה מיוליאַס האחרת, בעֵמק־הירדן דרומית, בית־הרם שבכתבי־הקודש, בית־הרמתא בתלמוד ואצל יוסף בן מתתיהו ו„תל־אל־רמה" של עכשיו[2].

פיליפוס הטֶטראַרכוס היה אדם קטן, אבל כשר. לא היו לו שאיפות מדיניות או תרבותיות גדולות, אבל גם מעשי־עריצות לא עשה ותאוותיו לא פרצו גבול. אין ספק בדבר, שבמדינות הפראיות־למחצה, שמשל עליהן, מילא תפקיד של „נושא־תרבות" כאָביו בשעתו, אבל בלא תקיפות יתֵרה. שלא כאַרכילאוס, היה ידיד־הרומיים; והיה אף חובב־יוונים. בזה, כמו גם בתאותו לבנות בנינים מפוארים, היה בן נאמן לאביו. ובדבר אחד אף הרחיק ללכת מאָביו ואָחיו. הוא היה הראשון בין המושלים מישראל, שחקק על מטבעות־הנחושת שטבע את צורותיהם של אבגוסטוס וטיבריוס קיסרי־רומי. כדבר הזה לא נועזו לעשות לא הורדוס אביו ולא ארכילאוס ואנטיפס אָחיו. אפשר, שעשה כך מפני שמחצה מיושבי־מדינותיו היו גויים, כאמור. אבל מה שלא השתדל להראות את עצמו יהודי אף בפני נתיניו הנכריים יש בו די להוכיח, שאם בתור אדם ובתור מושל היה הנוח שבבני־הורדוס, בתור יהודי לא היה טוב מהם.

לפני שנים אחדות נמצאה כתובת נבטית (ארמית) בעיר סיע בעבר־הירדן, על־יד קנת (קַנָאַות כיום, Kanatha), וזה תכנה: „בשנת ל״ג (כ״ג?) למרנא פלפס עבדו ותרו בר בדר וקציו בר שדי והנאל בר משכאל ומנע

---

[1] להבדיל מקיסריה על שפת־הים, שבנה הורדוס אביו (עיין י. קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ' 316—317, שעל כל מראי-המקומות, שבאו שם בהערה 1 לעמ' 317, יש להוסיף עוד: „טור תלגא דקיסריון", תרגום ירושלמי, במדבר, ל״ד, י״ד).

[2] עיין „ערוך השלם" לקוהוט, II², 87—88, ערך „בית-רמתה", וגם: G. Dalman, Orte und Wege Jesu, 2 Aufl. Gütersloh 1921, SS. 81, 142 — 148; M. Meisterman, Capharnaüm et Bethsaïde, Paris 1921).

ב[ר] גרמו בומס צלם גלשו בר בנתו אנעם בר עצבו אמנא שלם" (בשנת ל"ג — או כ"ג — ל א ד ו נ נ ו פ י ל י פ ו ס עשו ותרו בן בדר וקציו בן שדי והנאל בן משכאל ומנע בן גרמו במת צלם [של] גלשו בן בנתו. אנעם בן עצבו האמן. שלום). „שדי", „חנאל" ו„גרמו" נפגשים גם בתור שמות עבריים. השאר הם אר־מיים, נבטיים ואדומיים (גם „חנאל" הוא שם אדומי; „שדי" נמצא בשם „צורישדי", במדבר, א', ו'; „גרמו" נמצא במשנה, שקלים, פ"ה, מ"א, יומא, פ"ג, מי"א) [1].

בשנת 30 לערך (Otto, Herodes, S. 191) נשא את שלומית בת הורדוס, אחיו־הורגו, והירודיאַס, בת אריסטובלוס, אחיו הורגו האחר. והוא מת בשנת 34 לספה"נ בלא בנים והטֶטראַרכיה שלו נמסרה לבן אָחיו־הורגו, אגריפס בן אריסטובלוס, בן הורדוס ומרימי החשמונאית.

---

§ 17. הורדוס אנטיפס (4 קודם ספה"נ — 39 לספה"נ).

בחלקו של הורדוס אנטיפס עלו הגליל והחלק הדרומי של עבר הירדן. ישו הנוצרי היה, איפוא, נתינו בתור גלילי. ועל סמך זה מספר לוקאַס (כ"ג, ו'—י"ב), שפילאַטוס שלח את ישו הנאסר אל הורדוס (אנטיפס). אנטיפס יָדע להתהלך עם בני־אדם: גם עם הרומיים השליטים וגם עם היהודים נתיניו. מעשי־עריצות ביחס לנתיניו או התנגשויות עם „המשגיח" או עם ה„נציב" הרומי לא שמענו עליו. הרמזים אצל אסטראבון (XVI) וקאסיוס דיון (LV, 27), שעל פיהם נאשמו גם אנטיפס ופיליפוס ביחד עם ארכילאוס בשנת 6 (Otto, Herodes, SS. 178—181), אינם ברורים כל צרכם. אנטיפס פקח היה וידע לשלוט במנוחה ובהשכל בגבולי ארצו הקטנה ושלטונו המוגבל; ישו קורא לו, לפי האיוונגליונים, בשם „שועל" (לוקאס, י"ג, ל"ב). עם טיבריוס קיסר היה ביחסים טובים והודיע לו על המשא־והמתן של וויטֶליוס עם הפרתיים בשנת 36. ארצו היתה יהודית כמעט כולה. ההשקפה, שהגליל היה „גליל־הגויים" אף בימי בית שני ונשאר בגַיותו גם בזמן מאוחר [2], או אפילו רק שהגליל נתיהד אך בימי יהודה אריסטובלוס הראשון (בשנת 104—103) וקודם לכן היה אלילי כולו (Schürer, I⁴, 183—184, 275—276), אינה עומדת בפני הבקורת. אילו היה הדבר כך, לא היה אלכסנדר ינאי מתחנך בגליל עוד בחייו של יוחנן הורקנוס אביו (קדמוניות, י"ג, י"ב, א'), לא היה הגליל נלחם בהורדוס מלחמה פטריוטית עוד בימי הורקנוס השני ומתתיהו אנטיגנוס השני (חזקיהו הגלילי, ועוד), לא היה נעשה מרכז־הקנאים מיד אחר

---

[1]) עיין כתובת זו: Nabatean Inscriptions of the Princeton University Archeological Expedition to Syria, 4-th Divisional Vol., Section A; PEF, Qu. St., 1919, pp. 82—85.

[2]) עיין: A. Kaminka, Studien zur Geschichte Galiläas, Berlin 1899, SS. 29—38.

פטירתו של הורדוס (יהודה בן חזקיה הגלילי) ולא היו הגליליים ראשי־הלוחמים באספסיינוס וטיטוס (יוחנן בן לוי מגוש־חלב). ואילו היו הגליליים גֵרים אפילו אך ברובם, המון של נכרים, שנתייהדו בימי יהודה אריסטובלוס הראשון, היה התלמוד, שֶמְדַבֵּר לעתים קרובות על „עם־הארצות" שלהם ועל מנהגיהם ודבורים המשונים, מזכיר, לכל הפחות, פעם אחת, שמוצאם מנכרים [1]. כל מה שמסופר על הגליל בספריו של יוסף בן מתתיהו ובאיוונגליון (רוב הידיעות שבתלמוד על הגליל מאוחרות הן ומתייחסות לזמן שאחר חורבן־ביתר) מוכיח, שהגליל היה אחד ממרכזי־היהדות היותר חשובים בימים שאנו עומדים בהם. אילמלא כן, לא היה הגליל יכול להעשות מרכז ליהדות התַנאית לאחר חורבן־ביתר.

ואנטיפס יָדע להוקיר את הגליל. את צפורי, העיר הראשה של הגליל, שהרס וואַרוס כדי לעקור משורש את הקשר של יהודה הגלילי (עיין למעלה, עמ' 144—145), בִצר והִזֵק אנטיפס, לאחר שבנה אותה מחדש, ודאי עוד בתחילת שלטונו, על־ידי חומה גבוהה. אבל להיות העיר הראשה של הגליל לא צלחה עוד אחר הריסותה. ולפיכך בנה אנטיפס בגליל, בשנת 17—18 לספה"נ (O t t o, Herodes, S. 182; D a l m a n, Orte u. Wege Jesu, SS. 4, 160), את העיר טְבֶרְיָה, שקרא לה כך לכבוד טיבריוס־קיסר [2]. המקום, שבו נבנתה העיר החדשה, נחמד הוא ביפיו הטבעי וחשוב בהתכשרותו הכלכלית: אין כ„בקעת־גינוסר" לעושר־הדגים, לפרית־האדמה ולהדר־הטבע [3]. אבל אף בזה אנו מכירים באנטיפס את בנו של הורדוס: הוא לא השגיח בדבר, שהעיר החדשה נבנית במקום שהיה בית־קְברות עתיק (בוודאי של העיר רקת מלפנים), ועל־כן לא רצו היהודים הנזהרים בדיני טומאה וטהרה, ובפרט הכהנים, לישבת בה. והילכך הוכרח אנטיפס לקבץ אל תוכה בחזקת־היד גויים או קבצנים, עבדים ואורחים־פורחים מישראל [4], שבנה להם בתים וזִכָּה אותם בזכויות הרבה (ד"ר א. קאמינקה בספרו הנז', עמ' 17 ואילך, משתדל להוכיח, שאין זו אלא אגדה; ואולם הדברים בקדמוניות, י"ח, ב', ג': ἐπὶ μνήμασιν, ἃ πολλὰ τῇδε ἦν, ברורים הם ביותר וקשה להכחישם: הרי כמעט

---

1) עיין: G. H ö l s c h e r, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit, Berlin 1903, SS. 31—37, 89; B. M e i s t e r m a n n, Capharnaüm et Bethsaïde, Paris 1921, pp. 256—257 note; י. קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ' 128, הערה 2, ועמ' 129, הערה 1; היסטוריה ישראלית, II, 121.

2) מה שיודע גם המדרש: „טבריה על שם (טוב) טיבריאוס" (ב"ר, פכ"ג).

3) ברכות, מ"ד ע"א; פסחים, ח' ע"ב; ספרי, דברים, סי' שנ"ה, הוצאת מאי"ש, קמ"ז ע"ב; רות רבה, ע"ה ב: ליני פה הלילה; יוסף בן מתתיהו, מלחמות, ג', י', ז'—ח'. ועיין: י. קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ' 274.

4) כך היא כוונת הדברים בכללם בקדמוניות, י"ח, ב', ג', למרות מה שהשתדל לְרַכְּכם אותו (Herodes, S. 183).

בימיו ולעיניו של יוסף בן מתתיהו נבנתה טבריה!). כמו־כן לא נמנע אנטיפס מלבנות בה אסטדיון וארמון של מלך, שהיו עליו, על הארמון, צורות של חיות, ועל־כן הרסוהו הקנאים בימי המרידה הגדולה; אבל באמת לא נאסר הדבר בפירוש נאמר בתלמוד: „כל הפרצופות מותרים חוץ מפרצוף־אדם" (ראש־השנה, כ"ד ע"ב) ו„כל הפרסופות היו בירושלים (ומחוץ לירושלים לא כל שכן?) חוץ מפרסוף אדם" (ירושלמי, עבודה זרה, פ"ג, קרוב לסוף ה"א; תוספתא, שם, ה' [ו'], ב'),–ורק הקנאים והפרושים ה„חברים" החמירו בדבר[1]. ואת הנהגת־העיר של טבריה סידר אנטיפס על־פי סדרי הערים היווניות (בהפירותיו של ד"ר נ. סלושץ נמצאה כתובת יוונית על קברו של „איסידורוס היועץ", חבר ה„בולי" של טבריה, עיין „קובץ החברה העברית להקירת א"י ועתיקותיה", תל־אביב תרפ"א, l, 19—20)[2]. ועיר טמאה וחצי־אלילית זו נעשתה מרכז־התורה בימי המשנה, התלמוד הירושלמי, המדרש, הפיוט, המסורה והניקוד (ה„נקוד הטַבֶּרְיָנִי") ואף מרכז־הקבלה במאות שלפני האחרונות!

ואולם אנטיפס דאג גם לחיזוק החלק הדרומי של עבר־הירדן, שנפל בגורלו. חלק זה היה כמעט כולו עברי (בניגוד להלקו של פיליפוס, החלק הצפוני והיותר גדול, שהיה מעורב מיהודים וסורים, כאמור). ובחלקו זה בנה מחדש בתחילת שלטונו את העיר בית־הרמתא, שקרא לה מקודם ליביאס, על־שם אשתו של אבגוסטוס קיסר, ואחר־כך — יוליאס, על שם בתו של זה (עיין על עיר זו: זאב יעבץ, תולדות־ישראל, V, 80—81, הערה 6; Schürer, II[4], 208—209, 213—217).

כל הבנינים הללו דרשו הרבה כסף; ולמרות כן היה לו בסוף־ימיו עושר רב (קדמוניות, י"ח, ז', א'), — אות הוא, שהכביד את עול־המסים על העם, שהורגל בכך ולא קִבל עוד על זה.

אנטיפס, עם כל „גיותו" כביכול (שהכמי־הנוצרים, אפילו האובְּיֶקטיביים שבהם, מוכרחים ליַחס לו מכיון שלוקאס מדבר עליו רעות), השתתף בקובלנתם של היהודים על השלטים המוקדשים לקיסר, שהעמיד פילאטוס בירושלים (עיין למטה, עמ' 170—171). ואף במטבעותיו לא נועז להוק את צורתו של הקיסר כמו שעשה פיליפוס אָחיו. רק בשנתו האחרונה (39/40) הקק את שם גאיוס (קאליגולה) על מטבעותיו, אך לא את צורתו. „בית־הכנסת הגדול" של טבריה, שהזכיר יוסף בן מתתיהו (חייו, 54), נבנה, ודאי, על־ידי אנטיפס. לשלש רגלים היה בא לירושלים. אין זאת, כי לא היה „קל" ביחסו ליהדות

---

[1]) עיין דבריו הקשים של יוסף בן מתתיהו על שלמה המלך, שעשה אריות, כרובים ובני־בקר בבית־המקדש (קדמוניות, ח', ז', ה'); ועיין: י. קלוזנר, האמנות היהודית בימי־החשמונאים, בספר: „בימי בית שני", ברלין תרפ"ג, עמ' קי"ח—קי"ט.

[2]) על שתי כתובות יווניות לכבודו, שהקימו האיים קוֹס ודֵילוֹס, עיין אותו, שם, עמ' 184.

כמו שמתארים אותו חכמי־הנוצרים מתוך הכרח להתאים את דמותו לְמַה שנאמר עליו באיוונגליון.

אַנטיפס היה דומה להורדוס אביו באהבתו לבנינים וגם — לנשים. לערך בשנת 20, כשהיה אנטיפס ברומי[1], התלקחה בלבו אהבתו אל הירודיאַס, אשתו של הורדוס אחיו־חורגו (בנם של הורדוס ושל מרים הבייתוסית), שהיתה בתו של אריסטובלוס הנרצח. ואולם לאַנטיפס כבר היתה אשה — בתו של חרתת מלך־ערָב. אותה נשא בתחילת שלטונו, כנראה, לשם הטבת היחסים בינו ובין המלכות הערבית שכנתו. הירודיאס הגֵאה דרשה ממנו לגרש את אשתו ולישאת אותה, את הירודיאס אשת־אָחיו, שלא כדת. חרתת יָצא למלחמה על אנטיפס כדי לנקום ממנו את חרפת־בתו וביחד עם זה — להרחיב את גבולו על השבונו של אנטיפס במחוז־גמלא — ונחל נצחון גדול על אנטיפס. אז פנה אנטיפס אל טיבריוס־קֵיסר, וזה ציווה לוויטֶליוס נציב־סוריה, שיֵצא למלחמה על חרתת. אבל בינתיים מת טיבריוס (37 לספה"נ) והמלחמה בערָב לא יצאה לפועל.

נישואיה האסורים של הירודיאס — נישואי אשתו של „פיליפוס" אחיו־חורגו בחייו של זה — עוררו תרעומת וקובלנה מצדו של יוחנן המטביל, מבישר־הנצרות, שהוכיח את אנטיפס והירודיאס על חֵטאם זה. תוכחה זו לא יכלה הירודיאס לשאת. ועל־כן הסיתה את שלומית בתה, שהיתה אז נערה צעירה (κοράσιον) (היא נולדה, לפי אוטו, Herodes, SS. 191, 203, בשנת 14 לספה"נ), לדרוש מאנטיפס את ראשו של יוחנן המטביל בשעת־מישתה בישכר מְחולה הנפלא. כך מספרים האיוונגליונים (מארקוס, ו', י"ז—כ"ט, והמקבילות). כאן יש כמה וכמה פרטים בלתי־נכונים. הירודיאס היתה מתחילה לא אשתו של פיליפוס, אלא של הורדוס בן מרים הבייתוסית, כאמור, ושלומית, שנולדה לערך בשנת 14 לספה"נ, היא שנישאה לערך בשנת 30 לפיליפוס הטֶטראַרכוס דודה־חורגה, שהיה זקן ממנה כעשרים וחמש שנים. ואגדה הוא כל הספור האיוונגליוני הנאה, שבשעת־המשתה, שעשה אנטיפס ביום־הולדתו, הצטיינה שלומית בריקודיה היפים, עד שאנטיפס נשבע לה, שיתן לה כל מה שתדרוש ממנו „עד חצי־המלכות" (כאחשורוש לאסתר במשתה־היין ממש!); ושלומית בקשה בעצת־אמה, שיתן לה בקערה (דוקה!) את ראשו של יוחנן המטביל", — ואנטיפס עשה כך למרות רצונו מפני שנשבע לה. — יוסף בן מתתיהו, שיָדע את שלומית ואהב לספר על סכסוכי־חצר ממין זה, ודאי לא היה נמנע מלספר מאורע מתמיה כזה אילו היה בו משהו של היסטוריה. בתרגום סלאַווי של ספר „מלחמות־היהודים" (כתב־יד במוסקבה), שנזדייף הרבה, אבל יש בו גם דברים חדשים לגו, שחזותם מוכיחה על עתיקותם,

[1]) או יותר נכון, בדרכו לרומי. עיין Foakes Jackson and Kirsopp Lake, Beginnings of Christianity, 1920, I, 16 note; Otto, Herodes, SS. 201—202; M. Brann, MGWJ, XXII, S. 408, Anm. 2.

כתוב, שהירודיאַס נישאה לאנטיפס אך לאחר מיתתו של הורדוס בעלה הראשון, והתרעומת על נישואיה השניים הללו היתה מפני שהיתה לה בת (שלומית) מבעלה הראשון, ובכן היה כאן „יִפּוּם שלא במקום־מצוה" לדעת הפרושים, שדרשו את „וּבן אין לו" שבתורה (דברים, כ"ה, ה') לא בן ממש, כמו שדרשו אחרים, שעליהם סמכו אנטיפס והירודיאס, אלא: „וָילד אין לו" — וכאן הרי היה ילד: הבת שלומית. יוחנן המטביל, כאיסיי־חסיד, ודאי חשב, שהנישואים הם לא כתורה, ואפשר, הוכיח על זה את אנטיפס. יוסף בן מתתיהו מגַנֶה נישׂיאים אלה לאחר לידתה של שלומית (קדמוניות, י"ח, ה', ד'), אבל אינו מזכיר את יוחנן המטביל בקשר עמהם. ולעומת זה הוא מספר, שהורדוס אנטיפס הרג את „יוחנן הנקרא המטביל", שקרא ליהודים לעשות טוב וחסד בעיני אלהים ואדם ו„להתקבץ לטבילה", שהיא מועילה, בתור „טהרת־הגוף", אם הנפש נִטַהרה קודם לכן על־ידי התשובה. „הורדוס [אנטיפס] נבהל, שמא תגרום השפעתו הגדולה [של יוחנן] על בני־האדם למרידה"; ו„על־כן מצא ליותר נכון לקדם את פני החדשות, שיֵצאו ממנו, ולהרגו מלהתחרט על המהפכה, שכבר נעשתה. וכן נשלח יוחנן כבול למבצר מכוור ושם נהרג". ואולם העם ראה בהשמדת חילו של אנטיפס על־ידי חילו של הרתת מלך־עֲרָב עונש מן השמים על הריגת אדם כשר זה (קדמוניות, י"ח, ה', ב'). — רבים חושבים פיסקה זו למזויפת. אבל מה שאין בה זכר להירודיאַס ושלומית מוכיח, שאין כאן זיוף: מזייף נוצרי לא היה עומד בנסיון בפני הכנסת הספורים האיוונגליוניים לתוך ספרו של יוסף בן מתתיהו. חושבני, שבאמת התקומם יוחנן המטביל, בתוך שאר דברי־תוכחתו, גם לנישואיהם הבלתי־מתאימים לדיני־הפרושים של אנטיפס והירודיאַס; ואולם הסבה להריגתו של יוחנן לא היתה תוכחה זו בלבד, אלא, בעיקר, יראתו של אנטיפס מפני מרידה מדינית, שהיתה כרוכה בכל תנועה דתית (כי כל תנועה דתית אז היתה משיחית פחות או יותר), כדבריו של יוסף בן מתתיהו, ולא בקשתה של שלומית, כאגדה האיוונגליונית [1].

אנטיפס השתתף גם במשא־ומתן, שהיה בזמנו בין הרומיים ובין הפרתיים; ודבר זה היה אחד מגורמי־מפלתו. הגורם העיקרי היה מה שהירודיאַס אשתו, שהיתה רודפת אחר הכבוד, ככל מי שהיה בו גיד אחד משֶׁל החשמונאים, הסיתה את בעלה, כשקבל אגריפס הראשון אָחיה, שקודם לכן היה אך „אַגוֹרַאנוֹמוֹס" בטבריה, העיר־הראשה של אַנטיפס והירודיאס, כתר־מלכות מידי קַאִיוּס קאליגולה, — שאף הוא, אנטיפס, ישתדל לקבל תואר־מלך במקום התואר שלו „טֶטרַארכוס". ואולם אגריפס נזדרז ושלח שליח מיוחד לרומי, שיסַכל את עצתה של אחותו, כדי שלא יהיו שני מלכים משמשים בכתר אחד של ארץ־ישראל; ושליח זה האשים את אנטיפס גם

[1] עיין על כל ענין מסובך זה ועל הספרות הרחבה שלו: יוסף קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ' 248—253; Otto, Herodes, SS. 185—191.

ביחסים קרובים אל הפרתיים אויבי־רומי וגם ביחסים טובים אל סֵיאַנוּס, שְׂנוּא־נפשו של קאַליגולה, ואפילו בהכנת כלי־זין הרבה (מה שהיה אמת, אלא שכלי־הזין היו מכוונים כלפי הערביים ולא כלפי הרומיים; או, אפשר, צפה אף אנטיפס לנצחונם של הפרתיים באחרית־הימים?). קאַליגולה כעס עליו, הגלהו לעיר לוּגדוּנוּם (ליאון של עכשיו) בגַליה, החרים את רכושו הפרטי העצום ואת הטטראַרכיה שלו הוסיף על מלכותו של אגריפס. את הירודיאַס, בתור אחותו של אגריפס אהובו, רצה להשאיר על נחלתה הפרטית. אבל היה בה „עורק החשמונאיי", ובגאון יאה לבת־בתה של מרימי דחתה את חסדי־הקיסר ואת טובותיו של אחיה המלשין ובחרה ללכת בגולה אחר בעלה.

ובזה בא הקץ לשלטון כל שלשת בניו של הורדוס.

שעור חמישי:

ה„משגיחים" הראשונים ביהודה (6—36 לספה"נ).

§ 18. יהודה — פרובינציאה רומית (6 לספה"נ).

לאחר שהוגלה ארכילאוס לווינה שבגַליה נתמלאה, לכאורה, בקשתה של המלאכות היהודית מאַבגוסטוס קיסר, מיד אחר מיתתו של הורדוס, שיבטל את המלכות בארץ־ישראל ויַמשיל עליה את הנציב הרומי, ובלבד שתהא ליהודים אַבטונומיה פנימית. קיוו היהודים, שעל־ידי כך ישובו לארץ ימי מלכות־פרס ומלכות־בית־תלמי. אבל תקוה זו ל א נתקיימה. עברו לבלי שוב עוד הימים, שבהם היתה יהודה „כמות מבוטלת" — קרן־זוית קטנה בקדמת־אסיה. מצד אחד נעשתה ארץ־ישראל כולה חלק חשוב מ ס ו ר י ה, שהיתה שוכנת אז על קצה־גבול מלכותם התקיפה של ה פ ר ת י י ם — המלכות התרבותית ה י ח י ד ה של אותו זמן, שנלחמו בה הרומיים כל הימים והיא החזיקה מעמד מדיני חפשי. ומצד שני נתעלתה חשיבותה של ארץ־ישראל בתור מרכז דתי ולאומי לעם גדול ומיוחד־במינו, שכבר היה אָז מפוזר ומפורד בכל עולם־התרבות של אותו זמן ושבכל מקום היתה לו השפעה מרובה, ובשתי ארצות חשובות ביותר — ב מ צ ר י ם ו ב ב ב ל — היתה לו כמעט השפעה מכרעת. ארץ כ ז ו לא יכלה רומי למסור לידי כהן־גדול משועבד לשליט הסורי רק למראית־עין, כמו שהיה הדבר נוהג בימי מלכות־פרס ומלכות־יוון שאחריה. ובכן מינתה רומי על מדינות־ממשלתו של ארכילאוס נ צ י ב מ י ו ח ד — „אֶפיטרופוס" ביוונית או „פּרוקוראַטור" ברומית, שיש לקרוא לו בעברית „משגיח" כדי להבדילו מן ה„נציב" הסורי.

מה היו כחו וזכויותיו של ה„משגיח" הרומי ביהודה?

למראית־עין היו הכהנים הגדולים ר א ש י ־ ה ע ם גם בימי־ה„משגיחים": יוסף ב ן מ ת ת י ה ו אומר, שאחר הורדוס וארכילאוס בנו „היתה המדינה — אַריסטוקראַטיה, ובאות־כחו של העם מסורה לכהנים הגדולים" (ἀριστοκρατία μέν ἦν ἡ πολιτεία, τὴν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπιστεύοντο, קדמוניות, כ', י', סוף ה'). על־יד הכהן הגדול עמדה מועצה של זקנים — ה ס נ ה ד ר י ה, שהיתה קורפּוראַציה מחוקקת חוקים ושופטת דיני־נפשות, ובכלל שלטת ומנהגת הרבה יותר מבימי הורדוס ובנו. ובכן היתה אז יהודה לכאורה ריפובליקה אַריסטוקראַטית אַבטונומית. אבל כך היתה אך למראית־עין. באמת, לא נעשה ביהודה שום דבר הישוב בלא רשיונו של ה„משגיח" הרומי, שהיה השליט־בפועל של הארץ. לא רק ח י ר ו ת ־ ה מ ל ח מ ה נשללה מיהודה, אלא אף טביעת מטבעות של ז ה ב ו ש ל כ ס ף; אך מטבעות של נ ח ו ש ת היו טובעים עוד לפרקים בארץ־ישראל. ה„משגיח" יָשב ב ק י ס ר י ה, עיר־החוף

המיוזנת וההשובה ביותר כלפי חוץ, מפני שדרך בה קל היה להביא צבא וצידה מסוריה וממצרים; אבל מצודתו היתה פרושה על ירושלים, שאף בה היה חיל־מצב רומי למרות שאלת הדגלים האליליים וטומאת־הנכרים, שאף הן גרמו לבחירתה של קיסריה האלילית למרכז הצבא הרומי. בירושלים היה ה„משגיח" הרומי שוכן בשלש רגלים, כשהיו מתכנסים לירושלים המונים־המונים של עולי־רגל ולב־העם היה מתחמץ בקרבו על שזָרים משלו בעיר־קדשו: אז היו הרומיים מעמידים זקיפים על־יד הלשכה, שהקיפה את הר־הבית (קדמוניות, כ', ה', ג', וח', י"א; מלחמות, ב', י"ב, א', וה', ה', ח'). ומאז נעשו ירושלים וקיסריה צרות זו לזו, עד שהתלמוד יודע לספר, ש„לא נתמלאה קיסרי אלא מחורבנה של ירושלים" (עיין מגילה, ו' ע"א; איכ"ר, עה"כ: היו צריה, הוצאת בובר, דף ל"ג, ועוד).

דיני־ממונות היו עוד בידי דייני־ישראל ואת כל המשפטים הקלים והחמורים בדבר עבירות על דת עדיין היתה פוסקת הסנהדריה, בין אלו שגוררות אחריהן מלקות ארבעים חסר אחת ובין אלו שגוררות אחריהן ארבע מיתות בית־דין, בין משפטים שבין יהודים ליהודים ובין אותם שבין יהודים לנכרים (זולת דיני נפשות של אזרחי־רומי, בין יהודים ובין נכרים, שיָכלו „לקרוא אל הקיסר", ואז היו נשלחים להִדון ברומי). הסנהדריה היתה דנה גם דיני־נפשות כמעט בכל מיני העבירות, שחייבים עליהן מיתת בית־דין, וגם היתה מוציאה לפועל את עניש־המיתה אם לא נתערב ה„משגיח" בדבר שלא כדין. ההשקפה, שניטלו דיני־נפשות מישראל מימי ה„משגיחים" ואילך, נשענת היא על ברייתא תלמודית: „קודם לארבעים שנה עד שלא חרב הבית נוטלו דיני־נפשות מישראל" (ירושלמי, סנהדרין, פ"א, ה"א, ופ"ב, ה"ז; בבלי, שם, מ"א ע"א; שבת, ט"ו ע"א), ועל הספורים האיוונגליוניים, שאף פילאטוס רשאי היה להוציא לצליבה את ישו ולא הסנהדריה הגדולה (ביחוד יוחנן, י"ח, ל"א). ואולם יש ראיות ברורות, שאין הדבר כן: הסנהדריה יכלה לדון גם דיני־נפשות וגם להוציא להריגה חייבי־מיתה על־פי דינה בלא נטילת רשות מן ה„משגיח"; אלא שה„משגיח" יכול היה לדון באין מעצור את החשודים במרידה (ובכן — גם את ישו) ואת חבורות־ה„ליסטים" ומנהיגיהן, שבאמת אף הם היו פטריוטים מתקוממים ולא שודדים פשוטים, כמו שמצייר אותם יוסף בן מתתיהו. זכותו זו של ה„משגיח" היא היא מה שקוראים jus (potestas) gladii ברומית — „זכות־(כח) החרב"[1].

את המסים ואת המכס היה ה„משגיח" גובה על־ידי מוכסים או גבאים („גבאי־טַמְיון — ב"ר, פמ"ב, ויק"ר, פי"א, ועוד, — כלומר, גבאים לאוצר־המלך, ביוונית ταμιεῖον — אוצר) מקרב היהודים, שהיו חוכרים את המס ואת המכס לשם רֶוַח והיו נוטלים אותם בזרוע ובהערכה גבוהה ומופרזת, שהיתה

[1]) עיין על דבר זה באריכות ובהוכחות מרובות בספרו הגדול של Jean Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain, Paris 1914, II, 139—149.

מגעת לידי גולה ממש; וכבר ראינו (למעלה, עמ' 77—79), ש„מוכס' נעשה בתלמוד שם נרדף לגזלן וחמסן והָרָג ובאיוונגליון — ל„חוטא' ו„רשע', ו„גבאי' הוא לפעמים שם־נרדף ל„גנב'. — את כל המסים והארנוניות ואת כל מיני המכס, שכבר מניתי למעלה (שם), היו ה„מוכסים' וה„גבאים' מביאים אל ה„משגיח', שהיה מפקח גם על הכספים של המדינה. ה א י ך היה מקבץ את המס ו ה א י ך היה מפקח על הכספים — על זה אפשר לדון מתוך מְשָלו של ט י ב ר י ו ס ־ ק י ס ר: „הפקידים בפרובינציות הרומיות ׳למי הם דומים? — לזבובים על גופו של פצוע: אלה שכבר רָוו מדמו שוב אינם מוצצים את דמו כההדשים, שעדיין לא נִתְרַווּ' (קדמוניות, י"ח, ו', ה'). — חוץ מזה, היתה לה„משגיח' אותה זכות, שנטלו ה ו ר ד ו ס ו א ר כ י ל א ו ס לעצמם: לפַטֵר כהנים גדולים ולמַנות כהנים גדולים. ולא עוד, אלא ש ב ג ד י ־ ה כ ה ו נ ה היו שמורים אצלו ונתונים לפקדון בידי שר־ה ב י ר ה (אנטוניה), חתומים בחותמם של ה„משגיח' והכהן־הגדול כאחד, ולא היו נמסרים לידי הכהן הגדול אלא שבעה ימים קודם יום־הכפורים ושלש רגלים. את הדבר האחרון היה העם מרגיש כעלבון לאומי גדול ביותר. כלום יש לך סימן־של־שעבוד גדול מזה? . . .

וכך, סוף־סוף, למרות ה„אבטונומיה הפנימית', לא נשארו לה„ריפובליקה האַריסטוקרַאטית' יהודה (עם שומ־רון ואדום) אלא הענינים המדיניים הפעוטים והענינים הדתיים־הרוחניים הפנימיים: כל מה שיש לו ערך מדיני חשוב היה בידי ה„משגיח' הרומי. מכאן — ההתעסקות ה י ת ר ה בתורה, שגרמה לצמיחת המשנה והתלמוד: בענינים אחרים לא נתן לעסוק המושל הרומי. יִפּוי־כחו היה גדול: התערבותו של הנציב הסורי היתה רק במקרים יוצאים מן הכלל [1]. והוא היה משתמש בכחו לנַצֵל את העם, לרְדָפו ולדַכאו. והוא היה יכול לעשות בעם כרצונו מכיון שהיה נשען על כח־הזרוע: על חמש פלוגות (cohortae) ואגף (ala) אחת של צבא רומי, שאליהן היה נספח לפרקים גם גדוד מקומי, שהיה מתגייס לא מן היהודים, אלא מן הנכרים יושבי ארץ־ישראל [2].

עם־ישראל, שכבר היה אז עם־הרוח, אבל עדיין לא פג ריחה של המדיניות מקרבו, נשא את עול־הזרים בחֵירוק־שינים. אי־אפשר היה לו ש ל א לראות בשלטונה של „מלכות־הרשעה', שנשען על כח־הזרוע, פורענות קשה מן השמים, שקדמה בתור „חבלו של משיח' ו„עקבות־משיח', להגאולה הקרובה לבוא. „מלכות־רומי הרְשָעה' ו„מלכות־שמים' היו שני הניגודים הגדולים, שכל אחד מהם היה מעלה על זכרונו של היהודי את הֶפְכּוֹ. ומכאן — כל אותן

---

1) עיין: Th. Mommsen, Römische Geschichte, V⁹, 509—510, Anm.

2) על כל אלו עיין בפרטות: Schürer, I⁴, 454—485, בתקוניו של Juster, II, 127—149.

המרידות הבלתי־פוסקות, שנסתיימו בחורבן בית שני, מצד אחד, וכל אותן התסיסות המשיחיות, שנסתיימו בנצרות, מצד שני.

---

§ 19. קופוניוס (6—9 לספה״נ). ספירת-קווירניוס. צמיחת כת-הקנאים.

ה„משגיה״ הרומי הראשון ביהודה היה קופוניוס (לערך 6—9 לספה״נ). מאחר שבימיו עברה יהודה משלטונו של מושל־יהודה אל תחת שלטונו של מושל רומי, ראה הנציב הסורי קווירניוס, שאף קופוניוס היה כפוף לו במדה ידועה, צורך בדבר לערוך מִפְקָד או ספירה (census) לכל יושבי־יהודה ולכל רכושם לשם קביעת המסים, שהיהודים חייבים לשלם למלכות־רומי. ספירה זו אירעה, כמו שהוכיח שירר (Geschichte, I⁴, 508—543), בשנת 6 לספה״נ; ובכן כל ספורו של לוקאַס האיוונגליוני (ב׳, א׳—ז׳), שמפני ספירת־עם זו עזבו מרים ויוסף, אבותיו של ישו, את נצרת והלכו לבית־לחם, הוא מחוסר־יסוד: ישו, שנולד בשנת 4—2 קודם ספה״נ (י. קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ׳ 237), כבר היה אז בן 8—10 שנים. לוקאַס הוא בין האיוונגליוניים מי שאוהב להכניס את האגדות לתוך מסגרת היסטורית; וכשם שקישר את הריגת־הילדים בבית־לחם בהורדוס, שמת קודם שנולד ישו, כך ניסה לְיַשר את הניגוד שבין העובדה, שישו היה מעיר נצרת, ובין הצורך הדתי, שיִוָּלד בבית־לחם יהודה ויהא, איפוא, בתור משיח, מבית־דוד, מגזע ישי בית־הלחמי, — על־ידי ספירת־קווירניוס. — היהודים התנגדו לספירה משני טעמים. ראשית, השבו כל ספירה לדבר, שאינו לרצון לפני ה׳, שהרי כְּשֶׁסָּפַר דוד את העם פרצה מַגֵּפה בארץ (שמואל ב׳, כ״ד). שנית, יָדעו, שספירה זו הוא הסימן היותר מובהק של שעבוד. ושלישית—וזה העיקר — הם הכירו, שהספירה תתן אפשרות למוכסים למוץ את דמם על־ידי המסים. ולפיכך התנגד העם לספירה זו בכל כחו וכמעט פרץ מרד בארץ בסבתה. ומאז נעשתה מלת „צֶנזוס״ בצורתה היוונית (κῆνσος — קֶנָס) שם נרדף לכל מיני עונש של ממון („קנס״, „קונסין״; השווה גם „קֶנסור״—Censor, ספרי זוטא, בהעלותך, י׳, ל״ג, הוצאת הורוויץ, קובץ מעשי־התנאים, III, 3, עמ׳ 266). הכהן הגדול יועזר בן ביתוס, שקופוניוס החזיר אותו לגדולתו, דיבר על לבו של העם, שלא יתקומם לספירה, — והעם נשמע לו ברובו ונתן להוציא את הספירה ביהודה לפועל. אבל, למרות טובה מרובה זו, שעשה הכהן־הגדול הבייתוסי לרומיים, פִּטר קווירניוס את יועזר והקים במקומו את חנן בן שת—הוא חנן (Ἄννας״), שנזכר לרע בברית החדשה (לוקאַס, ג׳, ב׳; יוחנן, י״ח, י״ג—כ״ד; מעשי־השליחים, ד׳, ו׳).

ואולם ההתנגדות לספירה גרמה למאורע גדול אחד: היא חִבְּרה ואחדה את הלאומיים הקיצוניים, שהיו מצויים בארץ מימי פומפיוס ואילך ושֶׁכְּבר ראינום מתגודדים גדודים־גדודים ומתנפלים על האדומיים והרומיים, ועשתה אותם כתה חדשה — כת־הקנאים.

יהודה הגלילי, מעיר גמלא בגולן, — כנראה, אותו יהודה בן חזקיה, שכבר ראינוהו למעלה (עמ׳ 144—145) משתתף בפרעות בצפורי ב„פולמוס של ווארוס׳ — וצדוק הפרושי יסדו כת של מקנאים לתורת־ה׳ ולכבוד־האומה, שבקנאתם הנלהבת לא רצו להביא בחשבון את המצב המדיני של הא״י ושל האומה ודרשו מן העם, שיתקוממו לרומיים כאיש אחד. כי חלילה ליהודי לעבוד לבשר ודם; מלך־ישראל הוא רק ה׳ אלהיו ולא קיסר־רומי עובד־האלילים. על אחד מבני כתה זו אנו קוראים, ודאי, במשנה: „אמר מין (כלומר, בן־כת) גלילי: קובל אני עליכם, פרושים, שאתם כותבים את המושל עם משה בגט; אומרים פרושים: קובלים אנו עליך, מין גלילי, שאַתם כותבים את המושל עם השם בדף; ולא עוד, אלא שאתם כותבים את המושל מלמעלן ואת השם מלמטן, שנאמר: „ויאמר פרעה: מי ה׳, אשר אשמע בקולו?״ (ידים, פ״ד, מ״ח, קרוב לסוף הפרק והמסכת). שהרי הקנאים נקראים „גליליים׳ גם על־ידי היגיסיפוס אצל אֶבסיביוס (Hist. Eccl., IV, 22, 7), ואפשר, גם על־ידי אֶפִּיקְטֶט: „הרגילות עושָׂה, שהגליליים מקריבים בלא מורא את הכל: את המשפחה ואת הרכוש ואת החיים, והולכים למות״ [1]. אבל בפירוש נזכר שמם בספרותנו העתיקה אך ב„אבות של ר׳ נתן״ (נ״א, פ״ו, הוצאת־שכטר, עמ׳ 32): „וכשבא אספסיינוס קיסר להחריב את ירושלים בקשו קנאים לשרוף כל הטוב ההוא באש׳. במשנה (סנהדרין, פ״ט, מ״ו) נאמר: „הגונב את הקסוה והמקלל בקוסם והבועל ארמית (נכרית, גויה) קנאין פוגעים בו׳. אבל, זולת ה„בועל ארמית״ (נכרית), דבר אין לכת המדינית של הקנאים ולעבירות המנויות כאן. וכי היה גם ב„גונב את הקסוה״ וב„מקלל בקוסם׳ עניינים מדיניים, ששוב אין אנו עומדים על מהותם כיום הזה? [2].

נגד כל השקפה זו על הקשר שבין הקנאים בימי־החשמונאים ובימי־הורדוס (חזקיה הגלילי) ובימי ספירת קווירניוס (יהודה הגלילי) יָצאו בימים האחרונים שני חכמים אמריקניים, שלדעתם צמחה כת־הקנאים ממש בימי המרידה הגדולה ברומי, בישנת 66 לספה״נ, ויהודה הגלילי מימי־קווירניוס הוא רק מיסד ה„פילוסופיה הרביעית׳ אצל יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י״ח, א׳, א׳), ובין יהודה זה ובין יהודה בן חזקיה המורד בצפורי בימי „פולמוס של ווארוס׳ אין ולא כלום, כמו שדבר אין לחזקיה ה„ארכיליסטים׳ בימי הורדוס הטֶטראַרכוס ולהקנאים מימי־המרידה, ואף לא לחזקיה זה ולתלמידיהם של יהודה הגלילי

---

[1]) עיין: A. Schlatter, Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian. 2. Aufl., Stutgart 1906, SS. 200—201, 332. ואולם מתנגד לכך וחושב את ה„גליליים״ לנוצרים: Ed. Meyer, Ursprung u. Anf. d. Chr., III, 530, Anm. 1.

[2]) עיין על כל אלו שני מאמריו החשובים, הגרמני והאנגלי, של Kaufmann Kohler, Wer waren die Zeloten oder Kannaim? — בחלק הגרמני של הספר „זכרון לא״א הרכבי״, פטרבורג תרס״ח, עמ׳ 6—18, וכן גם: Zealots, Jewish Encyclopedia, XII, 639—643.

וצדוק הפרושי (עיין: Foakes Jackson and Kirsopp Lake, The Beginnings of Christianity, London 1920, I, 289, 421 — 425).
ואולם קשה להפריד פירוד גמור בין כל אלה, שהרי כל הקנאים לא היו בעצם אלא פרושים קיצונים ואקטיביים: אחד ממיסדי סיעתם היה צדוק הפרושי; ויוסף בן מתתיהו מעיד עליהם, שזולת אהבתם היתרה להחירות, הם נוטים בכל שאר־הדברים אחר הפרושים' (קדמוניות, י"ח, א', ו'). באמת לא היו הקנאים אלא החסידים של ימי החשמונאים הראשונים, שהדת עצמה נעשתה להם מדיניות. הם אך הוסיפו על אהבתם לתורת־ה' הכתובה והמסורה את ההכרה, שיש להגן עליה בחרב. אחר יהודה הגלילי וחברו נמשכו אנשים לאלפים ולרבבות, ביחוד צעירים (שם, י"ז, ו', ג', השווה גם כן: שם, י"ד, ט', ד'), שנספחו אל כת־הקנאים. ועד חורבן־הבית היו הם מנהיגי כל הפורעים והמורדים בכל מקום. מהם היו יעקב ושמעון, המורדים בימי טיבריוס אלכסנדר, מהם היה מנחם, ראש וראשון למרידה הגדולה של שנת 66, ומהם היה גם אלעזר, גבור־מְצָדָה, מצודת־החירות האחרונה (עיין למעלה, § 13). והראיה היותר מכרעת לכך היא: שבעצם המקום, שבו מונה יוסף בן מתתיהו את הקנאים מיסודו של יהודה הגלילי בתור ה„פילוסופיה הרביעית", הוא אומר, שאומץ־לבם הגדול הוא הוא שהכיא את העם לידי מרידה בימי גֶסיוס פלורוס ואומר: „בלתי־מנוצחת היא אהבתם להירות, ולמנהיגם ולמושלם היחידי הם חושבים את האלהים. הנקל להם לחָרף נפשם למות ואינם משגיחים בעינוייהם של קרוביהם וידידיהם, ובלבד שלא יכירו בשלטונו של אדם עליהם. מאחר שעמידתם על דעתם ידועה לכל על־ידי מראה־עינים, אינֵי מוצא להכרחי להרבות דברים עליהם. הרי אין לי לפחוד, שלא יתנו אמון בדברַי; להפך, יש לי לדאוג, שאין די מלים בעטי כדי לתאר סבל כזה של יסורים" (שם, י"ח, א', סוף ו'). ובכן הקנאים של יהודה הגלילי ושל המרידה בימי גֶסיוס פלורוס הם דבר אחד; יש, איפוא, לחשוב, שאף יהודה הגלילי ויהודה בן חזקיה אדם אחד הוא וחזקיה הוא הוא אבי־אבות־הקנאים, שקדם להתהוותה של הכת בצורתה המאורגנת והמבוססת ביסוס רעיוני. והוא הוא שהנחיל את הקנאות המשיחית במשפחתו („מנחם בן חזקיה" וכל ראשי־הקנאים המנויים כאן קרובי־משפחה הם). וכולם יחד היו גבורי־ישראל היותר נפלאים, שהלהיבם רעיון מדיני גדול, שהיה גם דתי־משיחי, ואפילו חברותי־כלכלי, כמו שנראה בימי־החורבן; אלא שהשעה לא היתה כשרה, שיצאו כמנצחים ממלחמתם ברומי התקיפה.

בימי־קופוניוס מציין יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י"ח, ב', ב') מאורע משונה: שומרונים אחדים התגנבו לבית־המקדש והשליכו בחצות־הלילה, בימי חג־הפסח, עצמות־אדם לתוך העזרה של בית־המקדש כדי לטמאה. ולפיכך לא נתנו מאז לשום אדם להכנס לעזרה (ודאי, בלילה) וחִזקו את המשמרות

במקדש. דבר זה הוא להיסטוריון כיוסף בן מתתיהו מאורע היסטורי חשוב וראוי לזכר־עולם. דבר זה אומר לנו הרבה על הדת הישראלית בסוף בית שני.

---

§ 20. ה„משגיחים" אמביבולוס, רופוס, גראטוס ופונטיוס פילאטוס (9—36 לספה"נ).

אחר קופוניוס היה „משגיח" ביהודה מארקוס אמביבולוס (לערך 9—12) ואחריו — אנניוס רופוס (לערך 12—15). קצר היה זמן־שלטונם ולא הספיקו להרע. ואפשר, שיראתו של אבגוסטוס־קיסר היתה על פניהם ולא נועזו להרע. כשמת אבגוסטוס בשנת 15 מינה טיבריוס־קיסר למשגיח את וואלריוס גראטוס (15—26). זה האחרון הצטיין בחילופי הכהנים הגדולים: פטר את חנן בן שת ומינה על מקומו את ישמעאל בן פיאבי הראשון (לערך 15—16), שיש להבדילו מישמעל בן פיאבי השני (לערך 59—61), שקרוב לוודאי, הוא הוא, ולא הראשון, נזכר במשנה (סוטה, פ"ט, מט"ו) ובתלמוד (פסחים, נ"ז ע"א, כריתות, כ"ח ע"ב) לשבח גדול ואף ביתו נזכר לגנאי ב„שיר של פגעים" הידוע (פסחים, שם; תוספתא, מנחות, י"ג, כ"א). לאחר זמן מועט פטר גראטוס גם את ישמעאל בן פיאבי ומינה את אלעזר בן חנן (לערך 16—17). אבל אך עברה שנה — וכבר נתמנה במקומו שמעון בן קמחית, שנזכר (לפעמים בשם ישמעאל בן קמחית) בתלמוד הרבה פעמים[1]. ואף זה לא ישב על כסאו יותר משנה; הכהונה הגדולה נמסרה ליוסף קייפא (תוספתא, יבמות, א', י' — Καϊάφας) או הקייף (עיין על שם זה: יוסף דירנבורג, משא א"ץ־ישראל, תרגום מכש"ן, עמ' 112), שאף הוא נזכר בברית החדשה לא לטוב (מתיא, כ"ו, ג' ונ"ז; לוקאס, ג', ב'; יוחנן, י"א, מ"ט; י"ח, י"ג—י"ה, כ"ד וכ"ה). כנראה, היו כל הכהנים הגדולים הללו ממשפחה אחת — ביתוסים, שהרי לפי התלמוד (במקומות המובאים למעלה) שמשו בכהונה גדולה כל שבעת בניה של קמחית, ועל־פי יוסף בן מתתיהו שימשו שנים מהם (שמעון בן קמחית בימי גראטוס ויוסף בן קמחית בימי הורדוס מכלקיס); וכן משמשים בכהונה גדולה כל חמשת בניו של חנן (עיין קדמוניות, י"ט, ו', ב'; כ', ט', א'). והתוספתא (יבמות, א', י') מדבר על „משפחת בית קיפא" (ביבמות, ט"ו ע"ב: „קופאי"), שהיו מהם „כהנים גדולים". על כל פנים, כמה שרירות־לב היתה ב„משגיח" רומי זה, שהיה משחק בכהנים גדולים כמו שהתינוקות משחקים בכדורים. ואף כמה אהבת־בצע היתה בו: מינויים אלה לא היתה לרוכם סבה אחרת זולת

---

[1]) יומא, מ"ז ע"א; ירושלמי, שם, פ"א, ה"א; שם, מגילה, פ"א, הי"ב; שם, הוריות, פ"ג, הי"ב; תוספתא, יום־הכפורים, ד' [ג'], כ'; ויקי"ר, פ"כ; במדי"ר, פ"ב; אבות של ר' נתן, נ"א, פל"ה, הוצאת־שכטר, דף נ"ג; תנחומא, אחרי מות, ט', הוצאת־בובר, ח"ב, דף ל"ג.

השוחד. ועל אותו זמן מרמז התלמוד: „ומתוך שנותנין (עליו) ממון לכהונה [גדולה] והיו מחליפין אותה כל שנים־עשר חודש" (יומא, ח' ע"ב, ועיין גם ט' ע"א, ותוספתא, יום־הכפורים, א', ז') או: „ובשביל שהיו שוכרים (נ"א מוכרים) אותה (את הכהונה הגדולה) בדמים שנותיהם מתקצרות" (ספרי, במדבר, ס' קל"א, הוצאת מא"ש, מ"ח ע"ב; הוצאת הורוויץ, עמ' 173). ואמנם, גם יוסף בן מתתיהו מדקדק לומר, שאלעזר בן חנן ושמעון בן קמחית לא שִׁמשו יותר משנה אחת (קדמוניות, י"ח, ב', ב').

אבל גרוע מגראטוס היה פונטיוס פילאַטוס (26—36), שמשל ביהודה עשר שנים[1], ובימיו נצלב ישו. פילון האלכסנדרוני מביא את המשפט החרוץ, שהוציא עליו אגריפס הראשון: „אכזר הוא מטבעו ובקשי־לבו לא ישוב מפני כל". בימיו היו ביהודה: „שוחד, מעשי־אונס (ὕβρεις), גזל, עושק, עלבונות (ἐπηρεῖαι), הֲמָתות תכופות בלא משפט ואכזריות בלא סוף ובלא שיעור" (המלאכות אל קאַיוס, § 38). אך קבל את השלטון ביהודה — ומיד הראה לַכֹּל, שהוא בז ליהודים ולחוקי־דתם. מנהג מקובל היה, שלא יכנסו היילות־רומי לירושלים בדגלים או „סגניות", שחקוקה עליהם צורת־הקיסר, שהרי היהודים מקפידים על „לא תעשה לך כל פסל וכל תמונה". פילאַטוס ציווה לחילו, שיבוא לירושלים בסגניות כאלו. כשֶׁראה העם את הדבר הלך בהמונים גדולים לקיסריה, מקום־משכנו של המשגיח הרומי, מהלך כמה פרסאות מירושלים, והתחנן לפני פילאַטוס, שיוציא את הצורות הללו מן העיר הקדושה. פילאַטוס לא הסכים לכך. הוא ראה בזה חלול־כבודו של הקיסר. חמשה ימים וחמשה לילות רצופים עמדו המוני־העם לפני ארמונו של העריץ, בוכים ומתחננים לו, שיבַטל את גזרתו. התנגדות פאַסיבית נפלאה, שלא ידעה שום אומה כדוגמתה. וכשהיה הדבר לזרא לפילאַטוס ציווה ביום הששי, שיָבוא העם למסלת־המֵרוץ; ואת חילו העמיד במארב. העם בא והתחיל מתחנן כקדם, שיוציא המשגיח את הפסלים מירושלים עיר־הקודש. פילאַטוס מנסה להשפיע על העם, שיחדל מתחינותיו, על־ידי אִיום ובהלת־פתאום: הוא מצַוֶּה להיילים, שישלפו את חרבותיהם מתעריהן, והוא עצמו מרעים על העם בקולו וצוֵוחַ: „מי שלא יחדל לבקש ולא ישוב לביתו — יֵהָרֵג בסַיִף!" — אבל הוא לא יָדע את טבע־היהודים: כאיש אחד נפלו כל ההמונים על פניהם ארצה, פשטו את צואריהם לשחיטה וקראו, שהם מוכנים למות, אבל לא יתנו להפר את דתם... גבורה מוסרית כזו הראו

---

[1]) שפונטיוס פילאטוס פוטר בשנת 36, כדעתו של שירר, ולא בתחילת שנת 37, כמו שמשתדל להוכיח אוטו (Herodes, SS. 192—194, Anm.), נראה לי הכרחי: קאיוס קאליגולה עלה על כסאו ביום 16 למארס, 37, ואז פוטר מארצֶלוס ובא על מקומו מארולוס, ובכן לא נשאר, לפי אוטו, בשביל מארצלוס יותר משני חדשים; ולומר ביחד עם אוטו (שם, והערה), שמארצלוס לא היה משגיח כלל ביהודה, אין שום יסוד: מה פניה היתה בדבר לבדות משגיח כזה? —

היהודים המחונכים על־ידי הפרושים והולכים בעקבותיהם בעצם הזמן, שבו צייר ישו (או ציירו תלמידיו) את היהדות הפרושית כתורה מאובנת, שאין לה בעולמה אלא המצוות המעשיות בלבד, ואת הפרושים עצמם — כחנפים ורודפי־כבוד, שהחיצוניות להם עיקר ואמונתם היא מצות־אנשים מלומדה... נבהל העריץ הרומי למראה מסירות־נפש כזו. נע לבבו בקרבו — ומלא את בקשת־העם (קדמוניות, י"ח, ג', א'; מלחמות, ב', ט', ב'—ג'). — ואלם דבר זה לא עכב את פונטיוס פילאטוס מלהציב בירושלים שְׁלָטִים מוקדשים לקיסר, ששם־הקיסר היה חרות עליהם בלא צורתו. ואף אותם לא יכלו היהודים, שונאי־העבדות, לשאת: הדת לא התנגדה לכך, אבל מזכירי־שעבוד היו שלטים כאלה. אך על־פי פקודתו של טיבריוס־קיסר הוסרו מירושלים ונשלחו לקיסריה (פילון, המלאכות אל קאיוס, § 38).

ואת חמת־העם עורר פילאטוס עוד על־ידי מעשה אחד: הוא הוליך צנורות של מים לירושלים, כנראה, מ„בריכות־שלמה", שהותחלו על־ידי שמעון הצדיק, הורחבו על־ידי החשמונאים ונִתקנו על־ידי פילאטוס (עיין י. קלוזנר, בימי בית שני, עמ' קכ"ט—ק"ל); ודבר זה עשה על חשבונו של „אוצר־המקדש הנקרא קרבן" (מלחמות, ב', ט', ד'). כפי הנראה, היה זה אוצר מיוחד, שאסור לגעת בו, שאילמלא כן הרי משנה מפורשת היא, שמותר ליטול כסף מקופת בית־המקדש לצרכי־צבור מעין צנורות של מים: „אמת־המים וחומות העירים ומגדלותיה וכל צרכי־העיר באים מתרומת־הלשכה" (שקלים, פ"ד, מ"ב; ושלא כיעבץ, תולדות ישראל, ח"ה, עמ' 83); וקשה לחשוב, שההמירו בזה בזמן קדום יותר מבימי־המשנה[1]. על כל פנים, כשבא פילאטוס באותו זמן לירושלים, נתקבץ העם והפגין הפגנה מדינית סוערת: התחיל קובל ומתרעם על שנגע פילאטוס בכסף־הקדשים. אבל, כנראה, היו לו מרגלים לפילאטוס, שהקדימו להודיעו בדבר סערת־רוחו של העם. ובכן ציווה על חילו להתחפש בבגדי־אזרחים ולשים מקלות ורצועות מתחת להבגדים, וכשישמעו את הקובלנות יכו את הקובלים הבלתי־מזוינים עד מָוֶת. ואמנם, החיילים עשו כך והרגו עם רב.

לוקאס האיוונגליוני יודע לספר עוד מעשה אכזרי, שעשה פילאטוס ושאין לו זכר לא בספריו של יוסף בן מתתיהו ולא באלה של פילון: „פעם אחת באו אל ישו אנשים, שהביאו לו את השמועה בדבר גליליים, שפילאטוס ערבב את דמם בדם־קרבנותיהם" (לוקאס, י"ג, א'). אבל נראה לי, שכאן נתחלף ללוקאס פילאטוס—בארכילאוס, שהוא הוא שהרג בבית־המקדש שלשת אלפים איש — וביניהם גם גליליים הרבה, — והמלאכות, שבאה לקבול על ארכילאוס לפני אבגוסטוס קיסר הטעימה, שנטבחו במקדש בחג „זרים ותושבים כבהמות־הקרבן" (קדמוניות, י"ז,

[1] עיין על מלת „קרבן" בכוונו שלפנינו: Reinach, Textes .JQR, XIX, 615—650. d'auteurs grecs et romains relatifs ou judaïsme, Paris 1895, p. 9, note 2.

ט', ג' וה'; שם, שם, ט', י', ב'). חילוף כרונולוגי כזה כבר ראינו אצל לוקאַס ביחס לספירת־קווריניוס (בסעיף הקודם) וחילופים כאלה מצויים לרוב גם בתלמוד.

ונבלה, שעשה פילאטוס לשומרונים גרמה למפלתו. נביא־שקר שומרוני הבטיח לבני־עמו, שיַראה להם את כלי־הקודש (ודאי, כלי־המשכן), שגָנז משה בהר־גריזים. נתאסף עם רב. וכפי הנראֶה, היתה קשורה בזה גם איזו אמונה משיחית־מדינית, שהרי, לפי עדותו של יוסף בן מתתיהו, „נזדיינו השומרונים, שנתקבצו מסביב להר־גריזים" (קדמוניות, י"ח, ד', א'). פילאַטוס נזדרז ושלח חיל רגלים ופרשים, שהרגו חלק גדול מן הנאספים וחלק מהם תפסו, ומהם דָן פילאַטוס למיתה את החשובים ביותר. השומרונים קָבלו על רציחות אלו לפני וויטֶליוס נציב־סוריה, שגזר על פילאַטוס לילך לרומי ולהצטדק על מעשה נורא זה. פילאַטוס הלך לרומי — וליהודה לא חזר עוד.

עוד מעשה אחד עשה פונטיוס פילאַטוס, שבוודאי לא היה בעיניו מן החשובים ביותר: צלב את ישו הנוצרי. אבל דבר זה מכנים אותנו לתחומה של תנועה דתית מרובת־תוצאות, שיש לקבוע לה מקום מיוחד. הקדשתי לה לפני שנתיים ספר מיוחד בן כמה וכמה מאות עמודים [1]. כאן אפשר לתת רק קיצור שבקיצור מספר זה. אבל זה לא יהא קיצור סתם, אלא קיצור תמציתי, שיש בו גם מן החידוש כשהוא לעצמו: הוא מבליט כמה וכמה דברים, שבספר גדול הם נבלעים בתוך החקירות הסבוכות, ובו יבוא גם כל מה שנתחדש להמחבר ולאחרים על נושא זה במשך שתי השנים האחרונות.

---

[1]) יוסף קלוזנר, ישו הנוצרי, זמנו, חייו ותורתו. הוצאת-שטיבל. ירושלים תרפ"ב. 468 גם IV עמודים.

שעור שישי:

המקורות לתולדות־ישו והגורמים לצמיחת־הנצרות.

§ 21. המקורות לתולדות־ישו ובקורת־האיוונגליונים.

שבעה הם המקורות של תולדות־ישו: א) הספרות התלמודית; ב) יוסף בן מתתיהו; ג) הסופרים היווניים והרומיים; ד) פוילוס ואבות־הכנסיה הראשונים; ה) „תולדות ישו" או „מעשה־תלוי"; ו) האיוונגליונים הגנוזים והחיצונים; ז) האיוונגליונים שב„ברית החדשה".

ל„תולדות־ישו" („מעשה־תלוי") אין שום ערך היסטורי אובייקטיבי; וכן אין חשיבות כזו להאיוונגליונים הגנוזים והחיצונים, שלכל היותר אפשר להוציא מתוכם מלים ובטויים ומאמרים בודדים מועטים, שחותם־המקוריות טבוע עליהם. הידיעות ההיסטוריות פחות או יותר על ישו (לא על הנצרות בכללה) שבספרות התלמודית הן: שאדם בשם „ישוע" או—בקצור ולא לשם־גנאי — ישו הנוצרי כישף (כלומר, הראה עצמו כעושה־נפלאות) והסית והדיח (כלומר, עשה עצמו משיח) את ישראל; שהלעיג על דברי־חכמים; שדרש מקראות כהפרושים; שהיו לו חמשה תלמידים; שאמר, שלא בא לגרוע מתורת־משה, אלא להוסיף עליה; שנתלה (נצלב) בערב פסח, שחל להיות בערב־שבת, בתור מסית ומדיח; ולסוף, שתלמידיו היו מרפאים חולים בשמו.

הפיסקה המפורסמת שב„קדמוניות היהודים" (י"ח, ג', ג') ליוסף בן מתתיהו היא מזויפת ברובה. לכל היותר, יש להשוב לאמתיים דברים אלה מתוכה: „בימים ההם היה ישו, איש חכם, עושה מעשים נפלאים, מלמד את בני־האדם המקבלים בעונג את האמת. והרבה יהודים וגם יוונים הרבה משך אחריו. ולאחר שדן אותו פילאטוס, על־פי מסירת־ראשינו, לא שקטו אלה, שאהבוהו קודם לכן. וגם היום לא חדל המין של אלה הנקראים משיחיים על שמו". ידיעה קצרה וסתמית כזו מתאמת לכל רוחו של יוסף בן מתתיהו, שאהב נפלאות ושאף לעשות כל ענין דתי—חכמה ופילוסופיה (השווה מה שעשה את ארבע הכתות היהודיות—פרושים, צדוקים, איסיים וקנאים — כנסיות פילוסופיות), אבל זהיר היה להאריך בכל דבר, שיש בו משהו של משיחיות, מפני הצד המדיני של הרעיון המשיחי, שהיה מרגיז את הרומיים: הרי הוא הוא שגרם לכל המרידות הקטנות ולהמרידה הגדולה, שעלתה בדמים מרובים אף לרומיים. חוץ מידיעה סתמית זו יש עוד, דרך אגב, בספור על הריגת־יעקב על־ידי הנן בן הנן הכהן הגדול (בשנת 62), ידיעה קצרה עוד יותר: „אחיו של ישו הנקרא משיח, ושמו יעקב" (שם, כ', ט', א'). להטיל במלים אלו חשד של זיוף

אין לנו יסוד: הן באו דרך־אגב, ומלת „הנקרא" אינה יאה בעטו של מזייף נוצרי. אבל ידיעה זו אינה אומרת כמעט כלום זולת מה שיֵשו היה במציאות, קרא לעצמו בשם „משיח" והיה לו אח בשם יעקב, שהוא ידוע לנו גם מן ה„ברית החדשה".

ואף מן הסופרים הרומיים אין אנו יודעים הרבה על ישו. טאַציטוס (Annales, XV, 44), כשמזכיר מלת christiani, מבאר אותה בפראַזה זו: „כריסטוס, שממנו בא שמם („כריסטיאַני"), נידון למיתה בימי מלכותו של טיבריוס על־ידי הנציב פונטיוס פילאטוס". סוויטוניוס, כשהוא מדבר על קלוידיוס קיסר (Claudius, 25), אומר: „את היהודים, שהרבו שאון בסבת כְּרֶסטוס (impulsore Chresto), גֵרש מרומי". אם Chrestus דבר אחד הוא עם Christus, מוכיחים הדברים הללו, שכבר היו מאמינים בישו ומתנגדים לו ברומי בשנות 49—52, עשרים שנה לאחר הִצָלבותו ביהודה. ופליניוס הצעיר מעיד בשנת 111 לספה"נ, שבמדינת ביתוניה היו הנוצרים שָרים איזה שיר, שבו היו פונים אל כריסטוס כאֶל אלהים (Carmen Christo quasi deo) ושיש בקהלה הנוצרית אנשים, שהם נוצרים זה יותר מעשרים שנה (Plinius Sec., Epistolae, X ,96, al. 97).

מפּוילוס השליח יש לנו, חוץ מפתגמים שונים של ישו, עוד ידיעות אלו על ישו: שישו היה בבשר מבית־דוד; שהיה „בכור בתוך אחים רבים"; שנִצלב וקם לתחיה ושסעד סעודה אחרונה בלילה, שבו נתפס. מיוסטינוס מאַרטיר, שכתב בשנת 135 ספר בשם: „שיחה עם טרפון היהודי" (Dialogus Cum Tryphone Judaeo, Cap. 88), שאפשר, הוא ר' טרפון, בן־מחלוקתו של ר' עקיבה, ו„עם־הארצות" שבדבריו יש לזקוף על חשבונו של יוסטינוס, הנוצרי מן האליליים, — יש לנו הידיעה, שישו „בן־הנגר" היה עושה מִדעות (עולים) ומחרֵשות. ופפּיים (לערך בשנת 140) מסר בשם רבותיו קבלות בדבר סדור האיוונגליונים (Eusebius, Hist. Eccl. ,III ,39) ובדבר האושר הארצי ב„מלכות אלף השנה" (Chiliasmus), שהבטיח ישו (,Irenaeus Adv. haeres., V ,33) ושהתאים אל מה שאנו מוצאים ב„גליונים" של ה„ספרים החיצונים" ובברייתות תלמודיות שונות.

אלו הן בסך־הכל הידיעות על ישו, שיש למצוא בכל המקורות כולם שמחוץ לארבעת האיוונגליונים הקַנוניים. הידיעות מועטות הן ודלות מאד. מהן אפשר להחליט, לכל היותר, שישו היה במציאות, שהיה נגר בילדותו ובן־נגר, שעשה עצמו משיח ועושה־נפלאות, שהיו לו תלמידים, שחי ומת (נצלב) ביהודה — ביתר דיוק: בגליל ובנצרת ובירושלים — בימי שלטון־הרומיים — ביתר דיוק: בימי פונטיוס פילאַטוס. זהו הכל.

וארבעת האיוונגליונים הקַנוניים (על־פי מתיא, ע"פ מאַרקוס, ע"פ לוקאס וע"פ יוחנן) הולידו ספרות מדעית שלמה, שהיא מקושרת קשר אמיץ בספרות הגדולה והרחבה בדבר חקירת תולדות־ישו. בקורת־

האיוונגליונים מבדלת מימי גריזבאך (Griesbach, בשנת 1797) ואילך בין ה„סינאופטיים", כלומר, שלשת האיוונגליונים הראשונים, שהם „נסקרים ביחד" (Synopsis) מפני שהם דומים מאד זה לזה, עם כל ההבדלים הגדולים והקטנים שביניהם, ובין האיוונגליון של יוחנן, שהוא עולם בפני עצמו גם בתכנו וגם בתכניתו, גם במגמתו וגם בלשונו. וחקירת תולדות־ישו, שהתחילה באופן בלתי־מסודר עם הדֵיאיסטים האַנגליים (לערך 1600—1800), אבל נעשתה שיטתית ומדעית אצל הֶרמאַן שמואל ריימאַרוס מהאַמבורג (1694—1768), עברה במשך תקופה ארוכה של 150 שנה את הדרגות הישנות של חקירה מדעית, שאי־אפשר זולתן למחשבה האנושית השואפת אל האמת. מן הדמיון המתעה והמפריא כאחד של קאַרל פרידריך באַהרט (1784—1792) וקארל היינריך ווינטוריני (1800—1802), דרך הראַציונאליות הקיצונית של היינריך אֶבֶּרהאַרד פוילוס (1728), דרך החקירה המדעית החדורה בפילוסופיה ההֶגֶלְיָנית של דוד פרידריך שטרויס (1835—1836) ודרך הפילוסופיה הפיוטית של אֶרנסט רנאַן תלמידו (1863), — הגיעה חקירת תולדות ישו לידי כפירה בעיקר־מציאותו של ישו, שהכריזו אותה, כל אחד על־פי דרכו, ברונו בויאֶר (1877), אַלברט קאַלטהוף (1902—1903), וו. ב. סמית (1906) וארטור דריווס (Drews, 1906). החקירות הממושכות והעמוקות הללו, שיש בהן עוסקות בפרובלימה של האיוונגליונים או של חיי־ישו במלוא־תפוסתה ויש בהן תופסות רק צד אחד של פרובלימה גדולה זו, מביאות, לפי מצבן כיום הזה, לידי מסקנות אֵלו:

האיוונגליון של יוחנן אינו חבור דתי־היסטורי, אלא חבור דתי־פילוסופי. הוא נתחבר אך בשנות 120—140, כשֶׁכבר נבדלו הנוצרים מן היהודים, לכל הפחות, בתור כת מיוחדת, שדבר אין לה עם היהדות הרשמית, וכבר היו שייכים לכת זו נוצרים אליליים הרבה[1]. תכליתו של איוונגליון זה היא — להאר את ישו בתור לוגוס („דבר" — „מאמר", שבו „נברא העולם"), בתור בן־אלהים במובן הפילוני, ועוד במובן קונקרטי מזה הרבה יותר. וַדאי, יש בו פרטים היסטוריים מועטים, שהיו מסורת בידי מחברו (שבוודאי לא היה יוחנן, תלמידו של ישו); אבל בכללו יש לו ערך תיאולוגי ולא ערך ביאוגראפי.

[1]) לשנות השקפה זו הרבה אי־אפשר אף לספריהם החשובים של A. Schlatter, Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, Gütersloh 1902; C. F. Burney, The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, Oxford 1922; Ch. C. Torrey, The Aramaic Origin of the Gospel of John (Harvard Theological Review, 1923, XVI, 305—344).

מן הסו'נאופטיים היותר קדום הוא האיוונגליון „על־פי מארקוס", שנתחבר קרוב לימי החורבן (לערך 66—68), אפשר, על־ידי אחד מתלמידיו של מאַרקוס, תלמידו של פֶטרוס. הוא שאב את ספוריו ממקור עברי (או ארמי) קדום, ישעל־פי עדותו של פפיס היה מחברו יוחנן מארקוס האמתי (תלמידו של פטרוס) ושהיו בו בעיקרו ספורים, אבל גם קצת שיחות. מקור עברי (ארמי) זה היה בכתב ולא בעל־פה. אחר מאַרקוס נתחבר מתיא על־פי מאַרקוס שלנו ועל־פי קובץ של שיחות („לוגיא") עברי (או ארמי), שרשם אותן, לפי עדותו של פפיס, מתיא המוכס, היותר משכיל בין תלמידיו של ישו, בצירוף שמועות, שהיו מתהלכות בין התלמידים ותלמידי־התלמידים. זהו המקור השני, שחכמי־גרמניה מסמנים אותו בשם Q (Quelle). ובכן היו שני מקורות למתיא (Zwei-Quellen-theorie). ספר זה נתחבר אחר החורבן (לערך 80—90), על־ידי אחד מתלמידיו של מתיא, בשביל יהודים נצרנים, שהעיקר היה בעיניהם — להסמיך את כל מאורעותיו של ישו על הכתובים, כדרך־הפרושים, ולהבליט את מוצאו האלהי, מפני שהיהודים התיחסו אליו לא כל־כך בשנאה כמו בבוז ובלגלוג. ומטעם זה עצמו מורגשת בבשורתו של מתיא שנאה עצומה ליהודים בכלל ולפרושים בפרט: הכתות בנות האמונה האחת, שיש עוד יחס של קורבה ביניהן, שונאות זו לזו וצוררות זו את זו הרבה יותר מן האמונות הנפרדות זו מזו. — השויוים המרובים שבין מאַרקוס ומתיא מתבארים על־ידי מה שמתיא שאב גם ממאַרקוס, בעוד שהשינויים החשובים מתבארים על־ידי שינוי־המקורות של מאַרקוס ומתיא והשינויים הקלים — על־ידי מה שהקדמונים לא היו מדקדקים כל־כך בשעה שהיו מביאים דברים מספרי־אחרים: שינויים קלים במלות ובמספרים יש לרוב בין „קדמוניות־היהודים" ובין „מלחמות־היהודים" של יוסף בן מתתיהו אף במקומות, שברור הדבר, שאַך מקור אחד היה לפני מחברם. — האחרון שבין הסו'נאופטיים היה לוקאס הרופא, תלמידו של פוילוס. בימיו כבר היו מצויים כמה וכמה ספרי תולדות־ישו והוא בא לבור את כל היותר מתקבל על הדעת שבכולם ולהרצות את הכל בסדר נאה (כמו שהוא מעיד על עצמו בראש ספרו). הוא היה בעל השכלה יוונית והשתדל לתת פנים היסטוריות לספרו, ולתכלית זו הוא מקשר את השיחות במעשים ולהמעשים הוא משתדל לתת צורה כרונולוגית. בימיו כבר היתה הנצרות רחוקה מן היהדות הרבה יותר מבימי מאַרקוס ומתיא; ולפיכך אינו צורר כל־כך את היהודים הפרושים והמרירות שבדבריו פגה קצת. רוח יוונית מנשבת בספרו, שהוא כעין מעבר ליוחנן. הוא נתחבר לערך בשנות 90—100 לספה"נ.

מארקוס, תלמידו של פטרוס, כתב (כמו שמעיד פפיס) „כל מה שזכר מדבריו ומעשיו של המשיח בדיוק, אבל בלא סדר". ואי־סדר זה נשאר אף בכל האיוונגליונים שלפנינו, ששאבו ממקור קדום זה. ולפיכך קשה לחבר ביאוגראַפיה שלמה של ישו לא כל־כך מפני מיעוט־החומר או אי־כיוונו

כמו מפני שאין אנו יודעים, מהו המוקדם ומהו המאוחר במעשיו של ישו. שהרי הספורים והשיחות נמסרו על־ידי השליחים כפי מה שהעלום על זכרונם בהזדמנויות שונות, ואחר־כך נסדרו ספורים ושיחות אלה כפי שמצאו תלמידיהם בעלי־האיוונגליונים לנכון לסדרם לפי טעמם ותכליתם הדתית, אמנם, שלא בכוונה מכוונת, אלא מפני שעיקר חִבור־האיוונגליונים היה בעיניהם מעשה דתי ולא היסטורי או ביאוגראפי.

ואולם יש ציונים אחדים בדרך־חייו של ישו: טבילת־יוחנן, ההטפה בגליל, קיסריין של פיליפוס, ירושלים, הַהִשָּׁפְטוּת וההִצָּלְבוּת. ולכפור בהיסטוריוּתם של האיוונגליונים הסינופטיים ל ג מ ר ם נעשה אי־אפשר דוקה על־ידי ההקירות הרחבות בכל ענפי־היהדות בתקופת בית שני. למרות כל השתדלותם של האיוונגליונים להבליט את הניגוד העצום שבין ישו ובין היהדות, כל צעד מצעדיו, כל מעשה ממעשיו וכל דבור מדבריו מעלים על דעתנו, על־פי רוב בתור אישור ולפעמים אף בתור ניגוד, את ארץ־ישראל שבימיו, את החיים המדיניים, הכלכליים־החברותיים והרוחניים של ישראל בזמנו. נשארת, איפוא, רק השאלה: מה גרם לו לישו ה י ה ו ד י להעשות ישו ה נ ו צ ר י? —

כל הסעיפים הבאים בתפוסתם השלמה הם תשובה על שאלה המורה זו.

---

§ 22. הגורמים המדיניים, הכלכליים-החברותיים והרוחניים להופעתו של ישו.

הדור, שקדם לישו, ודורו של ישו עצמו, הם דורות זָבֵי־דם במדה גדושה. במשך מאת השנים, שעברו מתחילת מלחמת־האחים של ה ו ר ק נ ו ס ו א ר י ס ט ו ב ל ו ס ועד סוף־שלטונו של פונטיוס פ י ל אַ ט ו ס (מן 65 קודם ספה״נ עד 36 לספה״נ), כמעט לא עברה שנה בלא קְרָבוֹת ורציחות מדיניות. מלחמות, מרידות, מהומות, סכסוכים, ועל כולם — שפיכות־דמים, — שפיכות־דמים בלא הפסק ובלא סוף, — זהו המצב המדיני של ארץ־ישראל בכל משך התקופה, שקדמה לישו ונמשכה אף בזמנו. במשך מאת השנים הללו נהרגו במלחמות ובמרידות ונרצחו על־ידי הורדוס וארכילאוס והנציבים וה„משגיחים" ל א פ ח ו ת מ מ א ת י י ם א ל ף א י ש, — מספר מבהיל בשביל ארץ קטנה־ביחס כארץ־ישראל. ואל־נא נשכח, שהנהרגים במלחמות ובמרידות היו מבחר האומה במובן ה ג ו פ נ י והנרצחים על־ידי הורדוס — בחירֶיה במובן ה ר ו ח נ י. רוב הנשארים בחיים היו מן החלשים והנחשלים — מאותם „מבלי־עולם", שהסבו עיניהם מכל הנעשה במדינה ועסקו אך בענינים דתיים או בעיון מופשט ובמסתורין. בימיו של הורדוס, קרוב לזמן־לידתו של ישו, לא נועז אדם מישראל אף להוות דעתו על הליכות־המדינה בארץ־מולדתו בקול רם. המרגלים והַפַּלָּשִׁים היו המושלים בכפה. הכל היה מדוכא, הכל היו שרויים בפחד. מצב־כזה, ובפרט אם הוא מתלַווה במלחמות ובמהומות שאינן פוסקות

ואף ברעידת־אדמה ובשנות־בצורת, — מוליד תמיד המון בני־אדם מתרגשים ועצבניים. הלחץ והסכנה והפחד הבאים כאחד מזעזעים את העצבים ומרבים בני־אדם מרוגזים והיסטֵיריים, שאין „מרכזי־עָכָּבָה" ל ר צ ו נ ם או אין תחומי־מציאות מעכבים ל ד מ י ו נ ם. העזים שבהם נעשים קנאים גדולים, לוחמים כבירים ואמיצים בפה או בחרב במשטר הקיים ובאויבים הזרים ובבוגדים הלאומיים כולם כאחד. הבינונים שבהם נעשים „יושבי־אהלים" ועוסקים ב„תורה לשמה", בלא יחס ישר אל החיים המדיניים. והחלשים שבהם נעשים בעלי־מוסר ובעלי־מסתורין, שמצפים לרחמי־שמים וממתינים לגאולה נִסִּית, שאפשר לקָרבה אך על־ידי אמונה תמה ומעשים טובים ועל־ידי צפיה ל„קץ" בסבלנות וענוותנות, ברוח נמוכה ובנפש נכָאה, מוחלת על עלבונה ומוותרת על כל הקנינים המדיניים והגשמיים — „יחיל ודומם לתשועת־ה'". ובימי־ישו היו האחרונים מרובים מן הראשונים. י ו ס ף ב ן מ ת ת י ה ו אומר על אותו זמן: „מפני המלחמות המתמידות לא היה ליהודים כח להתקומם למי שיהיה" (קדמוניות, י"ח, א', א'). קנאי־החירות גרמו לחורבן־המדינה וענוֵי־ארץ — לצמיחת־הנצרות.

ב י ה ו ד ה גרם מצב זה לצמיחת ה פ ר ו ש י ם ה נ ו ח י ם (ה„קוויאֶטיסטים"), שנצטמצמו בד' אמות של הלכה, ובלבד שלא יגעו ההורדוסיים והרומיים ב„צעצועיהם" (לפי השגתם של העריצים הללו), כ א ר כ י מֶ דֶ ס בשעתו. ה ל ל ו ש מ א י מדברים על לבו של העם לפתוח לפני הורדוס את שערי־ירושלים; ו ר ב ן י ו ח נ ן ב ן ז כ א י יועץ להשלים עם הרומיים, ל„בוא בחדריה" של י ב נ ה ו„לחבות" שם „עד יעבור זעם". לא שהפרושים היו ב פ ר י נ צ י פ י ו ן נגד עבודה מדינית, אלא שהשעה הקשה הכריחתם להתרחק ממנה. הרחיקו ללכת מהם ה א י ס י י ם, שעזבו לא רק את העבודה המדינית, אלא גם את החיים ב ח ב ר ה: הם נעשו הוזים וחולמים בהקיץ, שאידיאל נבואי־חברותי גדול בלבם, ומפני רוע־המציאות התחילו מרחפים ב„עולם שכולו טוב", בספירות הבהירות שמַעל להמציאות — ונעשו חוזי־חזיונות ומגידי־עתידות. ובאמצע עמדו ע נ וֵ י ־ א ר ץ, שלא היו שייכים לשום מפלגה ושָנאו את כח־הזרוע בכל מקום שהוא, אפילו אם משתמשים בו הקנאים לתורת־ה', אבל לא היו מוכשרים להלחם בו בפועל. ה א ר ץ נעזבה בידי אנשי־רשע — הרומיים והאדומיים והצדוקים־הבייתוסים ומקורביהם — והם נשאו עיניהם ה ש מ י מ ה. הם צפו ל מ ל כ ו ת ־ ש מ י ם — לביאת־משיח, שאז יהא ה' לבדו מלך על כל הארץ, והצדק ישלוט בעולם, והרשעה כולה כעשן תכלה, וממשלת־זדון תעבור מן הארץ, ועם־ישראל יהא עליון לכל העמים, שיקראו אז כולם בשם ה' ויעבדוהו שכם אחד. חיי־העתיד המזהירים היו צריכים להיות ש ל ו מִ י ם בעד חיי־ההווה האפלים. הקטנים ע כ ש י ו גדולים יהיו א ז, לימות־המשיח, המושפלים כ א ן גבוהים יהיו ש ם, במלכות־השמים. וכך הצילו את ע צ מ ם מן היאוש ואת ה א ל ה ו ת — מעָול וחוסר־כח.

ובגליל, שלא היה אז מרכז לתורה ואף לא מקום לכהנים גדולים ולעשירים מופלגים, שהרי היה רחוק מן המרכז המדיני, הדתי והכלכלי ולא היו בו ערים גדולות כירושלים, — לא יכלו אז להמצא לא פרושים גדולי־תורה ואף לא צדוקים ובייתוסים פשרנים, ואפילו לא איסיים בורחים מן החברה. נשארו בו, איפוא, רק — זולת הבינונים הבלתי־מפלַגתיים — הקנאים מיסודו של יהודה הגלילי וצדוק הפרושי, שהיו מרובים בגליל עוד מימי חזקיה הגלילי, מצד אחד, ו„ענוי־הארץ" מצד שני. כל מי שהיה עצבני־נלהב ויכול לתפוש חרב בכף נלוָה אל הקנאים; השאר, העצבנים המיואשים, „שבורי־הלב" ו„דכאי־הרוח", הניחו „חיי־שעה" והלמו „חיי־עולם" מיוסדים על המוסר הנבואי ועל הרעיון המשיחי, שאף הקנאים והפרושים מכל המינים החזיקו בו בכל תוקף ולכולם היה אידיאל מדיני־רוחני עלול להתגשם בקרוב, אלא שבחזיונם של ה„ענָוים", כמו בזה של האיסיים, קבל צורה יותר דמיונית ויותר מסתורית. — ומתוך החוגים השונים הללו של הענָוים יָצא ישו הנוצרי ומהם נטל את רוב תלמידיו ומעריציו.

ועל הגורם המדיני נוסף גורם כלכלי־חברותי חשוב.

המלחמות, המרידות והנגישות הבלתי פוסקות החריבו את טובו הכלכלי של העם. המוני־העם נִדַלדלו. העושר החיצוני של מלכות־הורדוס מסתיר תחתיו עניות של המוני בני־אדם, שיָצאו נקיים מנכסיהם על־ידי החרמותיהם של הורדוס ובניו או של הנציבים הרומיים ועל־ידי המרידות המתפרצות בימיהם. מתרבים האכרים, שחרבו שדותיהם ונשרפו בתיהם, והסוחרים בעלי־האחוזות, שהוחרמו נכסיהם מאין להם יכולת לשלם את המסים המרובים והקשים או שנִתְאַנו להם המלך ופקידיו ונענשים כמורדים במלכות. וגם ההמון הכפרי וגם ההמון העירוני מִדַלדלים על־ידי כל מיני מס ומכס, שהוטלו על „כל דבר נקנה ונמכר בשוק", כלומר, על צרכי־החיים היותר הכרחיים. והבלתי־מרוצים בשלטון־העריצות הזר והזר־למחצה מתרבים מיום ליום. הם מתגודדים גדודים־גדודים ומתנפלים על האויבים האמתיים ועל עוזריהם ומסייעיהם לנגוש ולהוציא את העם — הרומיים ואנשי־הורדוס. ומתנפלים הם גם על האויבים המדומים — על אנשי־השלום, שלא מאהבת־הרומיים וההורדוסיים הם משלימים עם אלה ועם הללו, אלא מפני שהם בהולים על ממונם ומבקשים מנוחה ורווחה. אנשי־שלום אלה היו על־פי רוב אנשים אמידים ומיוחסים, שיש להם מה להפסיד בשעת מרידה ומלחמה, והקנאים היו על־פי רוב אנשים מן השדרות העניות והבינוניות, שאין להם כלום, או גם מן השדרות העשירות והמיוחסות, אבל אנשים, שהפקירו כל מה שיש להם בשם החירות והדת. ובכן נתערבב כאן המוֹמֶנט הכלכלי־החברותי במומֶנט המדיני־הלאומי. החמס מתרבה בארץ, בטחון החיים והרכוש מתמעט, מספרם של מחוסרי־העבודה ושל האֶלֶמֶנטים המרוגזים עולה מיום ליום — והארץ עומדת בפני משבר כלכלי קשה.

ומשבר כלכלי זה, פרי המדיניות החיצונית, הולך וגדול על־ידי הפרוצֶס הכלכלי הפנימי. על־ידי כבוש ערי־החוף, בימי שמעון בן מתתיהו ואלכסנדר ינאי, נתפשט המסחר בישראל. הורדוס יָצא בעקבות החשמונאים והשתדל בכל כחו להרהיב את המסחר באומה — ויהא אפילו אך כדי להרבות את הכנסותיו. ואולם לא בנקל עבר עם־ישראל מעבודת־האדמה אל המסחר. שני מִתְחָרים עצומים היו לו, שני עמי־המסחר היותר מצוינים של הזמן העתיק — היוונים בערי־החוף הדרומיות של ארץ־ישראל והכנענים בערי־החוף הצפוניות שלה. ולא עד מהרה הצליח ישראל להסתגל לענף־הכלכלה החדש,—הוא, שהיה עם עובד־אדמה ומרוחק מן החופים, מרכזי־המסחר, במשך אלף שנה! —: הרי אף תורתו כולה, שהיא מיוסדת על תנאים כלכליים פרימיטיביים של עובדי־אדמה (אין בתורה דיני־מסחר אפילו במדה שהם מצויים בחוקי־חַמוּרַבִּי!), וכל הנבואה הישראֵלית, שבקושי השלימה אפילו עם עבודת־האדמה ותרבות־הערים במקום מרעה־צאן וישיבת־אהלים, התנגדו לחיי־המסחר בעצם. לא להנם מוצא יוסף בן מתתיהו נכון לפניו להתנצל עוד לאחר החורבן, שהיהודים „אינם נוטים למסחר" (נגד אפיון, א׳, י״ב). כל התהוות זו של כת־האיסיים, יורשי הרֵכָבים של ימי בית ראשון, עם שנאתם למשא־ומתן מסחרי, עם בריחתם מן הערים אל השדות, אינה אלא מחאה חיה כלפי המעבר מעבודת־האדמה אל המסחר. ואמנם, לא במהרה בא מעבר זה. זמן מרובה היו חיי־היהודים בארץ־ישראל תלויים ועומדים בין שני אָפני־משק שונים: המשק האכרי והמשק הרכוּשָני. ובזמנים של מעבר מתרבים בני־האדם, שכבר נִתקו מעל המשק הישן ואל המשק החדש לא הסתגלו עוד. בני־אדם כאלה תלושים הם במובן הכלכלי והמעמדי. הורדוס, שהחיש את הטֶמפּו של הפרוצֶס הכלכלי יותר מן הראוי באופן מלאכותי, הִרבה תלושים כאלה, שהם מסוכנים לכל מדינה ולכל חברה. כי אנשים כאלה הרי הם כאילו „הוּגו מן המסלה" והם מרבים את מספרם של מחוסרי־העבודה ומחוסרי־הבסים, של הבלתי־מרוצים והנרגנים — חומר תוסס לכל מיני תנועות מדיניות ודתיות.

ועל הגורם הכלכלי־החברותי נתווסף הגורם הרוחני.

שָבֵי־הגולה אִשרו בימי עזרה ונחמיה (בשנת 444) באספת־עם רבה („כנסת הגדולה") לא את כל כתבי־הקודש, אלא אך את חמשה חומשי תורה (אפשר, ביחד עם ספר־יהושע). אלה נעשו „ספר־התורה" בה״א־הידיעה; „תורת משה עבדי, אשר צויתי אותו בחורב על כל ישראל חוקים ומשפטים" (מלאכי, ג׳, כ״ב). וה„סופרים" ו„אנשי כנסת הגדולה" המשיכו תורה זו בחמשת חומשיה. צריך היה לסדר את החיים על־פי הספר הקדוש העתיק־החדש, ובכן צריך היה לפרשו ולדרשו. ואולם ספר זה שני פנים לו: מצד אחד, הוא ספר־חוקים ומצד שני — ספר מוסר ואמונה (אף ההיסטוריה שבו משמשת אמצעי לדעות מוסריות או אמוניות). וה„סופרים" ו„אנשי כנסת הגדולה" יָצאו בעקבותיו. אם הוא, ספר־התורה, מעמיד זה בצד זה איסור־שעטנז ואיסור

הנקימה והנטירה, אף הסופרים כך. הכל הוא מצוה, הכל יָצא מפי הגבורה — המצוות שבין אדם למקום כמצוות שבין אדם לחברו. ולפי שבחיים יש הרבה יותר מה לחדש, מפני צרכי־החיים המתחדשים בַכֹּל ומחמת תכונותיה המיוחדות של כל אומה, במצוות המעשיות, בחוקים ובמשפטים, משיֵש לחדש בציוויים המוסריים, שבאמת שָוים הם בהַפְשָטָם בכל הזמנים ולכל האומות, על־כן הרבו הסופרים לעסוק במצוות המעשיות ובדינים מכל המינים, פרי צרכי החיים הלאומיים, מִבְּשְׁאֵלות המוסר המופשט, אף אם גם אותו לא הזניחו כלל וכלל.

ובזה היו ה„סופרים' ו„אנשי כנסת הגדולה' קרובים אל חמשה חומשי־תורה יותר מלנביאים. לא באופן פרינציפיאַלי, — כי מי עוד כבד והעריץ את הנביאים כמותם ומי קבץ אותם ושמר עליהם אם לא הם? — אלא בפועל. והרי אף הנביאים לא באופן פרינציפיאלי התנגדו למצוות המעשיות, למשל, להקרבנות: ירמיה וישעיה השני מטיפים לשמירת־השבת, יחזקאל— לקיום מצות־מילה. ואולם המצוות המעשיות אינן תופסות מקום גדול אצל הנביאים; ובמקום שהן נעשות „מצות־אנשים מלומדה' או הן באות במקום מעשים טובים, הנביא אף מגַנה אותן. בחמשה חומשי־תורה תופסות המצוות המעשיות מקום רחב, לא פחות מן הציוויים המוסריים. וכך היה הדבר גם אצל הסופרים ואנשי כנסת הגדולה, ואפשר—בהכרעה ידועה לצד המצוות המעשיות. השעה היתה צריכה לכך: אַך קומץ קטן מן העם הגדול של ימי בית ראשון חזר לארצו, ומכל צד היה מוקף אויבים עובדי־אלילים, והיה מן הצורך לחזק את ההתיחדות (הפאַרטיקולאַריסמוס) הלאומית, שהיא קשורה מאליה בדינים ומשפטים ומצוות מעשיות מיוחדים לישראל בלבד; בעוד שבנביאים, עם כל לאומיותם הנלהבת, חזק הזרם האוניווירסאַליסטי הרבה. וביחד עם זה נעשו לסופרים ואנשי כנסת הגדולה תלמוד־תורה ומדרש־כתובים עיקר גדול.

ובצד זה (או, אפשר, מתוך התנגדות חשאית לזה) נתחברו בימי־ה„סופרים' רוב הכתובים. סער של תוכחות אין כאן עוד; ובזה נבדלו הכתובים מן הנביאים ונדמו קצת אל האגדה הסופרית־הפרושית המאוחרת. ואולם בדבר אחד נבדלים מחברי־ה„כתובים' מן הסופרים ומתדמים אל הנביאים: בכתובים אין המצוות המעשיות תופסות מקום גדול, אף אם היחס אליהן הוא חיובי בהחלט (למשל, בהרבה מזמורים של תהלים, בהרבה דבורים של משלי, בראש ספר איוב). בכתובים באות המצוות המעשיות כלאחר־יד, והעיקר הן— הפרובלימות המוסריות הגדולות: שאלת צדיק ורע לו (איוב), שאלת יסורי־האומה (תהלים), תְּהִיּוֹת בדבר סדר־העולם (קוהלת), ביחד עם תיאור נפלאות־הבורא (תהלים ואיוב), חכמת־החיים (משלי), התחינות ובקשות (תהלים), ועוד. ורישום נפלא אחד יש בכתובים, שמקָרבם אל הנביאים: האוניוורסאליות שבהם. רוב השאלות התופסות מקום ברוב הכתובים הן שאלות אנושיות־כלליות ולא יהודיות־לאומיות בלבד (רוב תהלים, משלי, איוב, קוהלת, שיר־השירים).

באו הרדיפות של המצוות המעשיות ושל התורה והלאומיות היהודיות כולן בימי אנטיוכוס אֶפּיפאנס—ובתור רֵיאַקציה אחר נצחונו של בית־חשמונאי נתגברו ההתייחדות הלאומית ובטויה היותר נמרץ — המצוות המעשיות ביחד עם מדרש־הכתובים, שמאַפשר את בֵּירורן וקיומן. באו ה„זוגות" וה„אשכולות", גולדה כת ה„פרושים", יורשיהם של ה„סופרים", והונח היסוד להמשנה והתלמוד כולו, שפעולות ה„הסופרים" ו„אנשי כנסת הגדולה" היו אבניו הראשונות. — ומימי כבוש פומפיוס ועד התמלכותו של הורדוס ובימי־שלטונם של הורדוס ובניו וה„משגיחים" הרומיים הראשונים גברה אהבת־התורה עוד יותר: בפוליטיקה היו רק שערוריות ושפיכות־דמים; והורדוס והרומיים אף חנקו בהחלט את האפשרות לעסוק באיזה דבר מועיל לכלל זולת מדרש־התורה. אז באים הלל ושמאי, ועל־ידי בתי־המדרש הגדולים שלהם עם קביעת חוקי־ההגיון של מדרש־הכתובים (ז' מדות של הלל) הם מצילים את האומה המתבוססת בדמיה וקרובה לטירוף־הדעת מחמת היסורים הקשים, שגרמו לה אדום־רומי, מאַטרופיה רוחנית גמורה. וזו זכותם הגדולה של התַנאים הראשונים, שתעמוד לעד: אילמלא הם ותורתם לא היתה יהדות בעולם כיום הזה. ואולם אף הם, ככל מי שקדם להם מן ה„סופרים" ומן ה„פרושים", אינם מבדילים בין מצוות מעשיות ובין מוסר ואמונה. הלל הזקן, עמוד־האֵש של היהדות העממית, מהשיב את השאלות בדבר נידה, חלה, נגע־צרעת ו„מים שאובים, שפוסלים את המקוה", כענין „פרוזבול" ואף כשאלת עיקר־היהדות, שהוא לו מה שהוא לכל גדולי־האנושיות שבכל הזמנים: „ואהבת לרעך כמוך" ו„מה ששנוא לך אַל תעשה להברך". לא נכון הדבר להחליט מטעמים סניגוריים, שהדתיות הקיצונית מאוחרת היא בזמן לימי־ישו ובאה רק אחר מפלת בר־כוכבא (עיין: A. Büchler, Der Galiläische Am-Haarez des Zweiten Jahrhunderts, Wien 1906). חכמי־ישראל שאחר בר־כוכבא רק פיתחו וחיזקו מה שגידלו חכמי־ישראל עוד בפני הבית. אם יוסף בן מתתיהו, אדם בעל השכלה יוונית, מצא לאפשר לציין כספר יווני ליוונים בתור מאורע היסטורי, שיוסף בן אילם שימש בכהונה גדולה יום אחד מפני שאירע קרי ביום־הכפורים לכהן־הגדול שבימיו (קדמוניות, י"ז, ו', ד'), ואם הוא מספר (חייו, 3), ששלשה כהנים, שנשלחו לרומי בשנת 64 כדי להשָפט לפני נירון־קיסר, לא אכלו כל הדרך שום דבר „זולת תאנים ואגוזים" כדי שלא להתגאל ב„פת־נכרים", — הרי נראה ברור, עד היכן הגיעה החסידות הנפרזת של הזמן בכל הנוגע לקיום המצוות המעשיות. ואם רבי יהודה הנשיא, מסדר־המשנה, מצא לנכון לתת, בין מסכות לעשרות, שעוסקות במצוות מעשיות ובשאלות מישפטיות, רפואיות, אַגרונומיות, ועוד, רק מסכת אחת, שהיא מוקדשת כולה אך לשאלות האמונה־שבלב והמוסר בלבד (מסכת „אבות"), ואילו בשאר המסכות, כמו בתלמוד כולו, ההלכה מרובה והאגדה המוס־ית מועטת ממנה,—הרי הנטיה לכך מוצאה עוד מימי הלל ושמאי,

ואפשר — אף מימי ה„סופרים" וה„פרושים", שקדמו להם. מנקודת־המבט של חיי־האומה והתייחדותה הדבר מובן ונכון. בישראל, כמו בכל עמי־הקדם, לא היתה במציאות הבדלת המדעים והמשטר המדיני מן האמונה וציוויה הדתיים. ואולם חיי־האומה צריכים לרֶגלאַמֶנטאַציה; וכדי שזו תתקדש בעיני־העם, שחזה בתורתו חזות־הכל, צריך שהכל יֵצא מן התורה והכל יישוב אל התורה. ומצד זה הכרח היה בדבר, שאף „שור שנגח את הפרה" והלכות נידה והלה יהיו ענין לחכמי־ישראל, שהרי הכל מצריך קביעות ופְסָק והחכמים מוכרחים להשיב תשובה ברורה על כל השאלות, שהחיים מצמיחים אותן, תהיינה גדולות בעינינו או קטנות, קלות או חמורות. והאיך היתה יכולה להיות אחרת, אם בכל השאלות הללו עסקו חמשה חומשי־תורה כִבְתוֹר חלק מן הדת?—ובהם הלא קדושה היא פרשת מצורע וזב ויולדת כפרשת „קדושים תהיו", „ואהבת את ה' אלהיך" וגם „ואהבת לרֵעך כמוך". דבר זה הבין עד תכליתו אחד מחסידי אומות־העולם במובן היותר נאה של מלות אלו, החוקר האנגלי הירפורד[1].— ואולם האדם האמוני (לא הדתי, אלא האמוני!), האדם המחונך על תוכחות־האש של ישעיה או על „התעטפות־הנפש" של תהלים, — כיצד היה יכול להשלים עם הרעיון, שיֵש ערך לשאֵלת־„מים שאובים" ונידה וצרעת כערך, שיש לשאלת־הצדק ואהבת־החבר ואמונת־התום? — הלא כשהוא רואה את גדולי־האומה עוסקים בשאלות הקרבנות או המעשרות וכיוצא בהן יותר מבשאלות־המוסר, בעל־כרחו הוא מזדעזע עד היסוד בו כמו שנזדעזעו ישעיה וירמיה בשעתם כשראו, שהעיקר נעשו לא טהרת־הלב ומעשי הצדקה והחסד וה„הבטה אל פועל־ה'", אלא „רמיסת־החצר" ו„רוב־הזבחים" ו„קרוא מקרא"! —

הן אמנם, הפרושים, והתַּנאים בראשם, לא שכחו מעולם, שהעיקר הן מדות טובות, צדקה ומעשים טובים, והם הם שהטעימו, שֶׁ„וְאָהַבת לרעך כמוך" היא „כל התורה כולה" ושהמצוות שבין אדם לחברו חשובות הן מן המצוות שבין אדם למקום. ואולם הרי בפועל תפס המשא־והמתן על המצוות המעשיות בבתי־המדרש של הלל ושמאי מקום גדול לאין ערך ממה שתפס המשא־והמתן על תורת־המוסר והמדות. וטבעי הוא דבר זה: החיים הלאומיים עצמם מצריכים לבֵרר את המעשה הדתי יותר מֵאֶת העיון הדתי, כאמור. ואולם טבעי הוא גם זה, שעל־ידי מצב כזה של עסק בדת נתרבו בקרב הפרושים בני־אדם, שהיו בטוחים, שהמצוות המעשיות הן עיקר והשאר הוא טפל שבטפלים. ולפיכך נתרבו בפַּת כל מיני מתיהרים ומתרברבים ומתגדרים בידיעת פרטי־ההלכות ובקיום־המצוות ומחזיקים על זה טובה לעצמם. כך דרכו של עולם: בכל הכִּתּות מובן הגרעין של תורת־הכת אך לראשונים ולמועטים, ואילו האחרונים והמרובים לועסים תמיד אך את קלִפתה. הרי התלמוד עצמו

[1] R. Travers Herford, Pharisaism, its Aim and its Method. London 1921; The Pharisees, London 1924.

מלגלג על „מכות־פרושים" וקורא בשמות כמה מיני פרושים בלתי־רצויים, שמתוך עתיקות־כינוייהם כבר אין אנו יודעים מה טיבם. אך כינוי אחד ברור הוא גם לנו: „פרוש־מה־חובתי־ואעשנה?" — זהו הפרוש המחזיק טובה לעצמו על שקיים את כל המצוות ומתגדר ומתפאר בזה, פרוש, שרואה את עצמו צדיק גמור ורוצה, שאף אחרים יראוהו כך. פרוש כזה עושה את הכל כדי להתראות ולהתנאות; והוא מגדיל את התפלין[1] ומעבה את הציציות. ואם התלמוד מגנה מיני פרושים כאלה, הרי מי שיש בלבו אמונה חמה ואינו עוסק במדרש־הלכה, אי־אפשר שלא יתרעם עליהם בכל חום רגשותיו הדתיים ומתוך כעס לא יבוא לכלל טעות, שכל הפרושים או, לכל הפחות, רובם הוא כך. הלא כן דרך כל המיסרים והמוכיחים, שרואים את נגעי־הדור ומגזימים אותם בכוונה רצויה ומציירים אותו כולו שחור על גבי שחור. כשאמר ירמיהו (ה', א'), שאין למצוא בחוצות־ירושלים אף איש אחד „עושה משפט מבקש אמונה", ודאי אף הוא הפריז על המדה מתוך חום רגשותיו הקדושים; ואף־על־פי־כן מי לא יודה, שצדק בעיקר הדבר ושתוכחותיו הקיצוניות היו דברים בעתם? — וכך היה הדבר גם ביחסם של בעלי האמונה והמוסר בימי בית שני אל הפרושים. הרי לא רק התלמוד, אלא גם הספר „עלית־משה" מדבר על „אנשים רעים וחטאים", שהם חנפים וצבועים: בולעים את נחלת־העניים ואומרים, שעשו זאת מחמלה; אנשים, ש„ידיהם ולבותיהם עוסקים בטומאה, ופיהם מדבר עתק, והם אומרים: „אל תגעו בי, כי לא תטמאני!" (עיין למעלה, עמ' 153—154).

והעם בכללו היה מלא בימים ההם, ימי הטפתו של ישו, רוח אמונה עזה, שאין בהיסטוריה האנושית דוגמתה. כבר ראינו (למעלה, עמ' 170—171) אלפים מישראל באים בהמונים אל פונטיוס פילאטוס למנוע בעד ה„סגניות" עם צורת־הקיסר; והם פושטים כולם כאחד את צואריהם לשחיטה ואינם נותנים להפר את קדושת־אמונתם, עד שהעריץ הרומי נרתע לאחוריו מפני גבורה מוסרית זו. ולהלן (§ 34) נראה, האיך רבבות אלפים מישראל היו מוכנים למות על קידוש־השם, ובלבד שלא יעשו אלהות מלך בשר ודם כקאיוס קאליגולה. ביראת־אלהים עזה ולוהטת כזו חנכו הפרושים את העם על יסוד התורה, הנביאים והכתובים. הם נתנו לפניו, זולת דיני נדה וחלה ומים שאובים וסמיכה, את האגדה המלאה יראת־ה' ומוסריות נעלה, שהיו „מגידים" בבתי־מדרשות לכל הבא, בלא הגבלה, והעם היה רץ לשמעה. ובכן לא צדק ישו (או לא צדקו האיוונגליוניים המדברים בשמו) בְּהַכְלָלָתוֹ המקפת, שהכליל את כל הפרושים ואת כל תורתם בתוכחתו הקשה; ועוד

---

[1] למרות דעתו של Büchler, Der galiläische Am-Haarez, S. 23, Anm. 1, כבר מזכירן בדברים ברורים לגמרי בעל „אגרת-אריסטיאס", הוצאת ווינדלאנד, 159, בתור מוסד עתיק, וכן גם יוסף בן מתתיהו, קדמוניות, ד', ח', י"ג, ונזכרו „תפלין של אבי אמאי" של שמאי, מכילתא בוא, סוף פרשה י"ז, הוצאת מאיש, כ"א ע"ב, או „תפלין של אבי אבאי" של הלל, ירושלמי, עירובין, פ"י, ה"א.

יותר לא צדקו חכמי־הנוצרים בזמננו, ש„פרושים", „חנפים" ומטיפים ל„קדושת המעשים בלא כוונה" (Werkheiligkeit) נעשו להם שמות נרדפים. אבל שהיתה נטיה לבכר את המעשים על פני אמונת־הלב והמוסר העיוני בקרב חלק מן הפרושים, נטיה, שהיתה מיוסדת בעצם אופן־העסק בתורה של הפרושים והתַּנאים הראשונים, — בזה אין שום ספק. ונטיה זו היא אחד מן הגורמים הרוחניים לצמיחת־הנצרות.

וגורם אחר לכך הוא — „עם־הארץ" בימי בית שני.

„עם־הארץ" — זהו ההמון הפשוט בערים ובכפרים, יהא מוצאו מה שיהיה: מן הנשארים בארץ־ישראל אחר החורבן הראשון, כדעת רוב החכמים, מן ה„כותים", כדעת המועט, או מן המיוהדים בזרוע, כדעת היחיד של ד"ר י. ל. פַּצְנֶלסון[1]. בנגוד להצדוקים המיוחסים והעשירים, „עמי־הארץ" הם בני־העם, מן השדרות הנמוכות שלו: ההמונים הגדולים של האכרים הזעירים, של האריסים והפועלים והשכירים וה„לקוטות", ואף — של העבדים העבריים. ובניגוד להפרושים ה„חברים" ו„תלמידי־החכמים" (ברובם), „עמי־הארץ" הם פשוטים וגסים. מקצתם אינם יודעים את התורה מפני שלא למדוה, או מקוצר השגה ומעבודה קשה, ומקצתם אף אינם רוצים לדעתה, מרוב „גסותם" ו„חמרנותם". „עמי־ארץ" אלה שונאים לא רק את הצדוקים, מתנגדיהם המעמדיים, אלא אף את הפרושים: זוהי שנאת הבור לתלמיד־החכם, שהוא ל„עם־הארץ" תמיד „מכשול־עוון" ושהוא מתנשא על „עם־הארץ" בכוונה או בלי משים. והפרושים משיבים שנאה תחת שנאה. לא שנאה מעמדית ולא שנאה „פרינציפיאלית". חכמי־הנוצרים, שמיַחסים לפרושים שנאה כוללת ל„עמי־הארץ", לא צדקו כלל וכלל. המאמר: „ממזר תלמיד־חכם קודם לכהן־גדול עם־הארץ" שבמשנה (הוריות, סוף המסכת) מוכיח, שאין כאן שום שאֵלה של „יחוס" מעמדי. אהבת־התורה היא כאן עיקר ולא שנאת עם־הארץ. ובריתא אחת אומרת בפירוש: „שלא יכַוין אדם לומר: אהוב את החכמים ושנוא את התלמידים, אהוב את התלמידים ושנוא את עמי־הארץ, אלא אהוב את כולם ושנוא את המינין ואת המשומדים ואת המסורות" (אבות של ר' נתן, נ"א, סוף פט"ז, הוצאת שכטר, עמ' 64). אף־על־פי־כן אין להכחיש, שהיתה שנאה כבושה בין תלמידי־החכמים ועמי־הארץ. אמנם, רוב המאמרים הקשים נגד „עם־הארץ" נתחברו בזמן מאוחר לישו הרבה; אבל לא צדק ביכלֶר[2] כשהוא מיחס את צמיחת השנאה לעם־הארץ למאה השניה לספירת־הנוצרים. כבר ראינו אצל הלל הזקן את המאמר: „ולא עם־הארץ חסיד" (אבות, פ"ב, מ"ד); והלל הרי היה הנוח שבפרושים ולא השתמש בביטויים יותר קשים. אף ר' עקיבה (ולא „עקביה"

---

[1]) מאמר „עם-הארץ" באֶנציקלופדיה הרוסית-היהודית, II, 374—381, ועיין גם מאמרו הרוסי, שקדם לזה: Саддукеи и Фарисеи, Восходъ 1898.

[2]) עיין: Der Galiläische Am-Haarez des Zweiten Jahrhunderts, SS. 22—26, 180—190.

או „יעקב", כדעתו של ב י כ ל ר, שהרי לא שמענו, שגם „עקביה" או „יעקב" היו מתחילה „עמי־ארץ" ונעשו תלמידי־חכמים, כעקיבה בן יוסף!), אחד מבעלי המאמרים היותר חריפים נגד „עם־הארץ" (פסחים, מ"ט ע"ב, ועיין גם ברכות, מ"ז ע"ב; כתובות, קי"א ע"ב; בבא מציעא, ל"ג ע"ב; בבא בתרא, ה' ע"א, ועוד), אינו רחוק כל־כך מתקופתו של ישו. ובכלל, כל מהלך־מחשבתם של הפרושים, הערצת־התורה עד לאין שיעור והתביעה לקיים את מצוותיה לכל פרטי־פרטיהן ודקדוקי־דקדוקיהן (עם כל ההקלות, שתבעו הזמן ומסבות־החיים המשתנות), בעל־כרחם צריכים היו להביא לידי ניגוד עצום בין ה„פרושים" ובין „עמי־הארץ" ביהודה ובגליל בימי בית שני; והיכן ואימתי אין ניגוד גדול בין החכמים וההמון? — אין ספק בדבר, שלא רק הגרועים שבפרושים, אלא אף הבינונים שבהם השקיפו בבוז ובביטול על עמי־הארץ; ועמי־הארץ גמלו להם שנאה תחת הבוז וחימה כבושה תחת הביטול.

אצל אומות אחרות, שלא קמו להן נביאים מטיפים לצדק ושוויון, לא היו בוז וביטול אלה מעוררים ניגוד. ואולם באומה הישראלית אי־אפשר היה בלא התנגדות עצומה לכך. קמו להם ל„עמי־הארצות" נביאים ומורים מיוחדים — „נביאי עם־הארץ". אלה הם מְחַבְּרֵי ה„ספרים החיצונים". הם לא התנגדו: אל הפרושים ואל המצוות המעשיות ואל מדרש־הכתובים, ולהפך, דברו על מדרש־התורה וקיום המצוות המעשיות בכבוד גדול. אבל הם לא עשום עיקר בספריהם (זולת ב„ספר־היובלים", שבאמת אינו אלא מדרש תַּנָאִי). העיקר בעיניהם — תוכחות־מוסר לרשעים ולתקיפים ותנחומות־אל לצדיקים ולענוי־ארץ. והתנחומות הללו הם ת י א ו ר י י מ ו ת - ה מ ש י ח כמו שהתוכחות הן ברובן ציורי „חבלו של משיח". תוכחות־המוסר שלהם דומות לא להלמות־הפטיש של הנביאים, אלא למוסר הדרשני שבמזמורי־תהלים. ומה שנוגע לציור „חבלו של משיח", מתלַוֶּה ב„ספרים החיצונים" הדמיון העממי העשיר אל היעודים המשיחיים שבספרי־הנביאים, אבל עוד יותר — שבספר ד נ י א ל. החוסן המדיני, האושר הארצי, פרִיַּת־האדמה, אריכות־הימים, חדלון־המחלות, התגיירות־הגויים והשמדת־הרשעים, — בכל אלה דומים ה„ספרים החיצונים" לברייתות העתיקות שבתלמוד ובמדרשים התנאיים; אבל, בעוד שהתלמוד בחלקיו הקדומים ממעט לעסוק בדמיונות אלה, נעשו לספרים החיצונים עיקר כל העיקרים (עיין: י. מ. אֶ ל ב ו ג ן, פרושים, ב„אוצר־היהדות", חוברת לדוגמה, וארשה תרס"ו, עמ' 93—94). בזה מצאו העניים והסרי־הכל, „עמי־הארץ" הפשוטים והריקים מתורה וחכמה, נחמה והקלה. אבל הרבה יותר מזה מדברים „נביאי־עם־הארץ" על ה י ש ו ע ה הרוחנית, שתבוא ביחד עם ימות־המשיח. הימים שקודם ביאת־משיח הם ימים נוראים וקשים מאד; ואם ה„ענָוִים" — החלק העלוב והבלתי־עולב שב„עם־הארץ" — סובלים בהם הרבה, הרי זה מפני שהם הם שיזכו לימות־המשיח עם כל הודם והדרם. „בן־האדם" — „בר־אנש עם ענני־שמיא", שבתקופה, שאנו עסוקים בה, אינו עוד עם־ישראל בכללו, כמו שהוא ב ד נ י א ל, אלא אישיות מופלאה,—

יביא עמו את הצדק המוחלט ואת השוויון ואת הטוב לכל הצדיקים ולכל מי שיחזור בתשובה מן הרשעים והפושעים, וממשלת־הזדון תעבור מן הארץ, והרע יִפָּחד ויכלה מן העולם, והצדיקים והחוזרים בתשובה יתעלו בעולם זה, שכולו טוב. וזהו השכר הצפון לצדיקים ולסובלים ולבעלי־התשובה כולם לימות־המשיח.

כי שני מיני „עם־הארץ" היו בסוף ימי בית שני: „עמי־ארץ" גסים ובעלי־זרוע ושונאי תלמידי־חכמים תכלית־שנאה, ו„עמי־ארץ" פשוטים ומחוסרי־תורה ופושעים מתוך אי־ידיעה, ועל־כן עלובים וענוותנים ושפלים בעיני־עצמם ובעיני אחרים. מחמת מצבם החמרי ומוצאם הפשוט דבר לא היה להם עם הצדוקים העשירים והמיוחסים; ומתוך חוסר ידיעת־התורה אי־אפשר היה להם להתחבר עם הפרושים; ואף איסיים לא יכלו להיות: הם היו אנשים מן הישוב ואי־אפשר היה להם להִבָּדל מעל משפחותיהם ולהתרחק מכפריהם ועיירותיהם; ואף לא היו מוכשרים לעיון דק כהאיסיים, ונטיתם למסתורין נתגלתה אַך באמונה בנסים ונפלאות, ככל המון פשוט. לא מתנגדים לפרושים בהכרה ברורה היו ולא כרוכים אחר האיסיים בתור בני־כַת. ולפיכך לא היה להם לא ספוק־הנפש של הפרושים בתלמודם ולא ספוק־הרוח של האיסיים במסתוריהם. הרגישו „עמי־ארץ" ענוותנים אלה, ישרע להם בחומר ולא טוב להם ברוח; שחסרים הם מרפא וישע בדחקם החמרי ובבערותם הקשה ממנו. ועזובים השו את עצמם מכל אלה, שהיו טרודים במדיניות, כמו מאלה, שהיו טרודים בהלכות או במסתורין: אֶל אלהים נשאו עיניהם — והוא כאילו סגר את שמיו לפניהם. ואל הארץ הביטו — ואין שָׂם אליהם, אל „קטני־ארץ" אלה, את לבו להאיר עיניהם ולחמם לבותיהם, להביא מרפא לגופם ולרוחם ולתת להם ששון־יֶשַׁע תחת רוחם הנשברה.

ומפני שלא היו שייכים לשום כת ומפני שנִטַשטשו גם סימני־המעמד שלהם, באופן שהיו מה שאנו קוראים כיום déclassés, ואף לא היו מוכשרים למלחמה בכלל ולנטילת החירות בזרוע מידי הזרים בפרט (אלה מ„עמי־הארץ", שהיו מוכשרים לכך, נתחברו בהמונים אל כַּ ת ־ ה ק נ א י ם), — על־כן נתרופף בהם ה ר ג ש ה ל א ו מ י במובן ר ג ש ה ש מ י ר ה ה ע צ מ י ת של ה ק ב ו ץ ה מ ד י נ י הכולל. ולפיכך לא היה יכול לספק את רוחם הרעיון המשיחי ב ל ב ד, שסוף־סוף אפילו בצורתו הדמיונית־העממית עדיין הוא דואג אך ל ה א ו מ ה ב ת ו ר כלל, והפרט בא בו על שכרו ר ק מ מ י ל א. ובכן נותנים ה„ספרים החיצונים", בצד היעודים המשיחיים, מקום רחב ליעודים אחרים, שיש להם ענין אל הפרט ביחוד. הם מרבים לדבר על הִ שָּׁ אֲ ר ו ת ־ ה נ פ ש, על ש כ ר ו ע ו נ ש ש ל א ח ר מ י ת ה, על ג ן ־ ע ד ן ו ג י ה י נ ו ם, על ת ח י ת ־ ה מ ת י ם, — על כל אותו הסוֹבֶך (הקוֹמפְּלֶכְּס) של הציורים העממיים, שהפרט מקבל על־ידם שכר על מעשיו הטובים ועונש על מעשיו הרעים. ועל־ידי כך סופקה עֲרִיגַת הלב הנשבר והנדכא לצדק מוחלט: שיהא ה ו א ג ו פ ו, שמצטער ומתענה בעולם־הזה, שמח ונהנה בעולם־הבא, והעשיר והתקיף והאַנָּס, שהוא שמח ונהנה

בעולם־הזה, יהא מצטער ומתענה בעולם־הבא. ואף הדמיון העממי מצא כאן, בעולם שכולו דמיון, את ספוקו היותר שלם.

זאת „תורת־הקֵץ" („אֶסכאַטולוגיה" בלשונות הלועזיות) של „נביאי עם־הארץ", שהיא מצויה גם בתלמוד הרבה, אבל שביחוד הטיפוה „נביאי עם־הארץ" ל„עמי־הארץ" מן הסוג היותר מעולה — לעניים ודלים בחומר וברוח, לחוטאים, שלא נשתָּרשו בחטא, ולמבקשי־אלהים וצדקו הנגלה והנסתר—למבקשי תנחומות־אֵל בעולם־הזה ובעולם־הבא.

ישו הנוצרי בא אל „עמי־הארץ" מן הפרושים. אבל הוא פוסע פסיעה אחת גדולה לאחור — אל נביאי־כתבי־הקודש ודבריהם כאֵש בימי־קדם, ופסיעה אחת לפנים — אל נביאי־עם־הארץ וחזיונותיהם העממיים בימיו. והוא קונה לבבות נשברים ופשוטים ומיַסד תורה חדשה, שהיא צְלָחָה לכל מי שהעיקר בעיניו — הצלת־נפשו, והצלת־עמו טפלה לה.

שיעור שביעי:

חיי ישו הנוצרי.

§ 23. ישו מנצרת ויוחנן המטביל.

יהושע, ישוע או, בקיצור, ישו נולד לערך 4—2 שנים קודם ספירת־הנוצרים בעיר הקטנה נצרת, בגליל התחתון, שהיא מצוינת בהדר־הטבע שלה ובסביבותיה הנאות. אביו היה יוסף, נגר־בנאי בנצרת, ואמו היתה מרים. היו לישו ארבעה אחים: יעקב, יוסי, יהודה ושמעון, ולכל הפחות שתי אחיות, שכנראה, היו נשואות בנצרת. ישו היה הבכור, ולכל הפחות, הזקן שבאחים.

יוסף לימד לבנו את אומנותו, אומנות הנגרות־הבנאות, וביחד עם זה קִיים בו, כנראה, מצות „ושננתם לבניך"; או ישו למד תורה מפי „חזן־הכנסת", שהיה גם מלמד־תינוקות. על כל פנים, ישו יָדע את התורה ואת הנביאים וגם את ספר־תהלים וספר־דניאל. לשונו המדוברת, כלשונם של כמעט כל הגליליים, היתה ארמית ובה זכר גם את דברי כתבי־הקודש, שהיתה מְתֻרגמת ארמית בשביל העם, ביחוד בגליל. אבל ישו יָדע גם את תורת־הפרושים, את דרכי מדרש־התורה שלהם, אף אם לא היה למדן גדול ו„תלמיד־חכם" קשור בבית־מדרש ידוע. נראה, שמתוך השמועה בבתי־כנסיות קלט את ידיעותיו ההגונות בתורת־הפרושים.

יוסף אביו מת עליו, כנראה, כשעדיין היה ישו צעיר מאד והשאיר בנפש־בנו רושם לא־ימָחה. לעומת זה, יחסו של ישו לאמו לא היה חם ביותר. כנראה, היה אביו אדם מצוין ואמו — אשה ככל הנשים היהודיות בגליל. מיום שֶׁמֵּת אביו היתה פרנסת אמו ואחיותיו, עד שנישאו, מוטלת על הבן הבכור, יורש אומנותו של אביו. ישו עבד את עבודתו, וביחד עם זה למד תורה והישב מחשבות על מצב־עמו הקשה במדיניות וברוחניות ועל עתידו וגאולתו, שבגליל המלא קנאים היה ענין לכל בעל־נפש מישראל.

ובשנת 15 למלכותו של טיבריוס קיסר, היא שנת 28/29 לספירת־הנוצרים, קם בדרומו של עבר־הירדן, בערבה שעל־יד הירדן, מדרום ליריחו, אדם נפלא, שהיה לבוש אדרת־שער־של־גמלים ואזור־עור חגור במתניו, כאליהו בשעתו, והיה ניזון אך מחגבים טהורים ויערות־דבש. אדם נפלא זה היה יוחנן בן זכריה, שהעם קרא לו על־פי עיקר מעשהו בשם המטביל. הוא עצמו השב את עצמו לאליהו הנביא או בדומה לו, למבשר־המשיח, שצריך לפַנות דרך לפני הגואל על־ידי מה שיַחזיר בתשובה ויטַהר מעוונות ויעשה את הדור כולו זכאי. נזיר וסגפן היה יוחנן, ומפני שלא אכל להם ולא

שתה יין חשב אותו העם לקדוש, אבל הפרושים והסופרים וכל המשכילים בעם חשבו אותו למשוגע.

בתור מבשר־המשיח צריך יוחנן להכשיר את ביאתו על־ידי תשובה ומעשים טובים. והוא קורא קריאה גדולה:

— עשו תשובה, כי מלכות־השמים קרבה לבוא!

כי קודם ביאת־משיח, שאז תתחיל מלכות־השמים המובנת כל־כך ליהודים־פרושים, יבוא „יום־הדין", „חבלו של משיח", ו„כל עץ, שאינו עושה פרי טוב, יכָּרת ויושלך לתוך האֵש", והבּר יבָּדל מן התבן, וכל הקש או המוץ „ישָּׂרף באיש, שלא תכבה". ואין לחשוב, שכל זרע־אברהם ינָצל בזכות־אבות: „מן ה א ב נ י ם האלה יכול אלהים להקים ב נ י ם לאברהם". זוהי ראשית־ניגוד ללאומיות הישראלית, שלא בהכרה ברורה. — וכדי להנצל מחבלו של משיח צריך לא רק לעשות ת ש ו ב ה, אלא גם לעשות מ ע ש י ם ט ו ב י ם: „מי שיש לו שתי כותנות יתן למי שאין לו כלום, ומי שיש לו מזון כן יעשה גם הוא". המוכסים „אַל יגבו יותר מחוקם", והחיילים השכירים „אל יזעזעו שום אדם ואל ילשינו ויסתפקו בשכרם". בכל אלה יוחנן עדיין יהודי גמור הוא, אף אם יש בו ריישום אחד בלתי־יהודי, כאמור. — וחוץ ממעשים טובים אלה יעשו החוזרים בתשובה עוד מַעשה סמלי אחד: י ט ב ל ו ב י ר ד ן לשם טהרת־הגוף לאחר שבאה טהרת־הנפש. ה ט ב י ל ה היתה אחד מעיקרי ה ג ר ו ת; יוחנן המטביל עושה אותה אחד מעיקרי־ה ת ש ו ב ה. הנכרי שנתגייר הריהו „כקטן שנולד"; ואף החוזר בתשובה כך. ולפיכך שניהם טעונים טבילה.

ואֶל יוחנן זה, מבשר־המשיח ומטביל לשם תשובה וקרבת־הגאולה, בא להטבל גם י ש ו ה נ ו צ ר י. ובשעת הטבילה, מלא התלהבות ומחשבות של תשובה וגאולה, לאור־השמש המסַמא של ארץ־ישראל, מופיע כברק במעמקי־לבו של ההוזה הגלילי הרעיון: ה מ ש י ח ה ו א ה ו א. אליהו כבר בא, מלכות־השמים „קרבה לבוא", השעבוד המדיני, הקלקלה הרוחנית וצורך־הגאולה כבר הגיעו למרום־קִצם, — ובכן מ ו כ ר ח ת הגאולה לבוא. ומאחר שכבר בא א ל י ה ו, צריך שיבוא גם משיח. ו ה ו א ה ו א ה מ ש י ח.

לא יחיד היה ישו בין הגליליים, שחשבו כך — והכריזו את עצמם משיחים, משכו אחריהם המון רב, ניסו להפיל את השלטון הרומי בכח־הזרוע או על־ידי מעשה־נסים — ונהרגו ואבדו ובטלו מן העולם. בימים הראשונים היה ישו כאחד מהם. אבל על־ידי התבודדות במשך זמן ידוע ועל־ידי רִכּוּז־המחשבה בא לידי החלטה, שאינו יכול להיות מ ש י ח מ ד י נ י, נלחם בגויים ומנצחם ומשחרר את ישראל בכח־הזרוע. הוא יכול לנצח רק ב ר ו ח: על־ידי מה שיורה דעת את העם, שמלכות־השמים, מלכות־המשיח, לא רק קרבה לבוא, אלא הנה היא כבר „כפתח"; אלא שצריך לחזור בתשובה, כדרישתו של יוחנן המטביל, ולהאמין בבשורה הטובה, שהמשיח הנה זה בא. וכשנהרג

יוחנן, לאחר שהושם על־ידי הורדוס אנטיפס במצודת־מכוור, מפחד, שמא ישתמש בהשפעתו על העם כדי להולל מרד (כל תנועה משיחית חזקה היתה נעשית אז תנועה מדינית), ואפשר, גם מהמת שנאתה של הירודיאס אשתו להנביא החדש, שגינה את ה„יבום שלא במקום מצוה", שיַבֵּם אנטיפס את הירודיאַס, — בא ישו במקומו. עדיין אינו מגלה לשום אדם, שהוא המשיח. הוא מתגלה בתור רב ומורה גלילי, כאחד מן הפרושים והסופרים. אלא שבהוראתו יש נקודת־כובד זו: „מלאו הימים וקרבה מלכות־השמים, עֲשו תשובה והאמינו בבשורה". לא כדבריו של יוחנן המטביל, שמלכות־השמים אך קרובה לבוא, אלא — הנה היא באה, שהרי כבר „מלאו הימים". וצריך „להאמין בבשורה הטובה", שמלכות־השמים כבר באה ואין היא חסרה אלא חזרה־בתשובה. ישו, אף קודם שנתגלה בתור משיח, פוסע פסיעה אחת לפנים, יתֵרה על של יוחנן המטביל. בבשורת־המשיח של ישו גלום רמז, שהמשיח כבר בא; אלא שעדיין אינו מגלה, מי הוא והיכן הוא.

---

§ 24. תחילת-פעולתו של ישו והתנגשותו עם הפרושים.

אחר הטבילה וההתבודדות הוזר ישו להגליל. את אומנותו, שהיה מתפרנס ממנה, ואת משפחתו, שהיה מפרנס אותה, הוא עוזב עולמית. הוא בא לכפר־נחום, בקרבת ים־כנרת (גניסר), עיר בינונית סמוכה לסְפָר, עם בית־מכס ועם ישוב של דייגים, ושם, בתור רב ומורה, הוא קורא לתלמידים, שילכו אחריו. התלמידים הראשונים הם שמעון ואנדריאוס בני־יונה, שהראשון שבהם הצטיין בהתמכרותו לישו, וגם יעקב ויוחנן בני־זבדי, אנשים חמומי־לב ומהירי־חימה, שקרא להם ישו „בני־רעש" או „בני־רֶגֶש". כולם הולכים אחר ישו מאחרי הרשתות והמַכְמֹרות כאלישע אחר אליהו. לשמעון, שהיה נשוי, היה בית בכפר־נחום, שיָשב בו ביחד עם חותנתו. ובעירו ובביתו מתחיל ישו את פעולתו.

בשביל תלמידיו הוא רב ומורה, כאמור, והם קוראים לו „רבי" או „רבוני". ואולם הוא עצמו קורא לעצמו „בן־אדם" או „בר־אנש", שֵׁם, שבספר־יחזקאל הוא משמש רק תואר מציין את הנביא בתור אדם חלש (אבל נביא!); ואולם בספר־דניאל הוא (לפי הבנת זמנו של ישו) תואר למשיח. ישו, שמשתמש בשם זה, מגלה טפח ומכסה טפחַיִם. וכך דרכו בימים הראשונים להגָלותו. ההמון הפשוט אינו מבין רמז זה, אבל תלמידיו הקבועים הולכים ומתכשרים על־ידו לקראת השגת משיחותו.

בכפר־נחום הוא בא בשבת לבית־הכנסת ודורש שם. ואולם עדיין אינו אומר שם בפירוש, שהוא המשיח. הוא מדבר במשלים נאים, שמושכים את לב־העם. המשלים הללו צורתם יפה ותכנם עמוק, — ואולם תכנם העמוק מובן (ואף זה — אך פחות או יותר) לתלמידים הקבועים. המון־העם,

שבא לשמוע את תורתו של ה„רב" החדש, תופס רק את המשלים הנאים. אבל גם מהם רואה ההמון, שיש הבדל ידוע בין הפרושים ובין ישו מנצרת: הוא אינו עוסק כל־כך במדרש־הכתובים כמותם וסומך על עצמו הרבה יותר מֵעַל הכתובים.

ועוד בדבר אחד עוסק ישו: ב ר פ ו א ת ־ ה ו ל י ם בדרך־נס, ובכלל, ב מ ע ש י ־ נ פ ל א ו ת. הן אמנם, רוב הנפלאות שבאיוונגליונים נולדו מן הצורך הדתי לקיים איזה כתוב או לחקות את מ ש ה, אֵ ל י ה ו ו א ל י ש ע; וכן גם יש באיוונגליונים צ י ו ר י ם פ י ו ט י י ם, שנעשו בעיני־התלמידים למעשי־נסים, ואף יֵש בהם ה ז י ו נ ו ת ד מ י ו נ י י ם. אבל ישו ודאי גם רִפא חולי־עצבים ונשים היסטֶריות, שהיו מרובים ביהודה ובגליל בימים הקשים הללו, אחר המלחמות המרובות שעד הורדוס, אחר הטֶרור הנורא של הורדוס עצמו ואחר המהומות והמלחמות בימי „פולמוס של ווארוס" ואחריו. ומעניין הדבר: ישו לא רצה, שיתפרסמו מעשי־נפלאותיו, ובקש מן החולים שרפא, שלא יגלו מה שעשה להם; וכשֶתָּכפו החולים המבקשים עזרתו, בָּרַח מכפר־נחום אל העיירות הסמוכות. והסופרים מתנגדיו לא הכחישו, שהוא עושה נסים, אלא שיִחסו את הרפואות הנִסיות לבעל־זבול (בעל־זבוב?) שר־השדים.

מכפר־נחום הוא עובר ל כ ר ז י ם הסמוכה, ואף שם הוא מצליח בהטפתו וברפואותיו. ועל־כן מתלקט אליו המון אנשים ונשים תאבי־ישועה וצמאי־רפואה, והוא מרבה להטיף למלכות־השמים ולתשובה ומעשים טובים. ואולם המוני־העם נעשים לו מסוכנים: חושש הוא, שמא ימשיך עליו את עיני־הרָשות, שראתה בעין רעה כל בעל השפעה על ההמונים, שיכול לעורר ברגע ידוע למרידה. ועל־כן „לא יכול (ישו) לבוא עוד אל עיר לעיני־העם, וישב מחוץ לעיר במקומות של חורבה" (מאַרקוס, א', מ"ה). לעיניו ריחף גורלו של י ו ח נ ן ה מ ט ב י ל.

מן העיירות הסמוכות חוזר ישו ל כ פ ר ־ נ ח ו ם, שנעשה מקום־מושבו התמידי. בעיר זו יש מוכס יהודי בשם מ ת י א (מתתיהו) בן ח ל פ י י ה לֵ ו י. ישו קֵרב אליו את המוכס המשכיל, שאחר־כך רשם את ה„שיחות" (לוגיא) של ישו, שהונחו ביסוד האיוונגליונים, והיה ה„רב" מבקר בביתו ואוכל עמו. דבר זה הרגיז את הפרושים, שמוכס היה להם שם נרדף עם גזלן, חמסן ורשע. אבל ישו השיב על זה במאמר נאה: „לא הבריאים צריכים לרופא, אלא החולים" (מאַרקוס, ב', ט"ו—י"ז). זו היתה ההתנגשות הראשונה של ישו עם הפרושים. בתשובתו השנונה הניח את דעתם ולא הניחה.

ואף דבר שני לא הניח את דעתם לגמרה. הפרושים המצפים לביאת־משיח היו מרבים בצומות, שהרי „חבלו של משיח" הנורא יקדם ל„ימות־המשיח" המאושרים; וכן היו צמים גם תלמידי י ו ח נ ן ה מ ט ב י ל, מבשר־המשיח. ישו ותלמידיו לא היו צמים, ולא עוד, אלא שהיו אוכלים בשר ושותים יין; באופן שהפרושים והיוֹחָנָנִיים היו קוראים לישו: „זולל וסובא" (מתיא, י"א, י"ט; לוקאַס, ז', ל"ד). ועל זה מתנצל ישו: „האיך יכולים בני־החופה לצום בעוד החתן

עמהם?' (מארקוס, ב', י"ט). הרי ,חתן דומה ל מ ל ך', ו מ ל ך־המשיח הוא, איפוא, כחתן, וה,שושבינים וכל בני־החופה' הרי פטורים הם, לפי תורת הפרושים עצמם, מכמה וכמה מצוות. ובכלל, אין לתפור מטלית חדשה על בגד ישן ואין לתת יין חדש בתוך נאדות ישנים. כלומר: כשבא ה ח ד ש ה ג מ ו ר אין לדקדק בישן, שעבר זמנו; והצומות הם הם דבר, שעבר זמנו בימים החדשים הללו, שהמשיח בא בהם. זהו הרמז הראשון לביטול המצוות המעשיות לימות־המשיח ו ע ל ־ י ד י המשיח ותלמידיו. הפרושים לא היתה דעתם נוחה מהשקפה כזו.

אך עדיין לא בא הדבר לידי מ ח ל ו ק ת ג ל ו י ה בין ישו וביניהם. מסביב ל„רבי" הגלילי נתקבצו בני הכפרים והעיירות הסמוכים, ,עמי־הארץ' ברובם: דייגים עניים ואכרים זעירים, מוכסים נמוכים, פקידים קטנים ושכירים ופועלים, וביניהם גם פועלים בטלים, אבל פה ושם נמצא ביניהם גם איש עשיר, ולעתים רחוקות — גם ,פרושי' תלמיד־חכם, ואף אחד מן ה„קנאים". בחבורתו של ישו היו גם נשים, צעירות ויותר זקנות, גרוויות־עצבים ובעלות לב טוב, להוטות אחר נסים ואחר מעשים טובים כאחד: מ ר י ם ה מ ג ד ל י ת (מעיר מ ג ד ל או מגדל־נונייא, ט א ר י כ י א י ביוונית), שישו גרש ממנה ,שבע רוחות', כלומר, אשה היסטירית עד לשגעון, ש ו ש נ ה, ש ל ו מ י ת, מ ר י ם, אמו של י ע ק ב הצעיר ושל י ו ס י, ו י ו ח נ ה, ,אשת האפיטרופוס (פקיד־הכספים) של הורדוס, כ ו ז א', ובכן — אשה עשירה; והנשים הללו ו,־רבה אחרות הנאוהו מנכסיהן' (לוקאס, ח', ג'). וזולת התלמידים והתלמידות הקבועים והקרובים אליו היו באים אליו באופן בלתי־קבוע אנשים ונשים הרבה, ביחוד מן הגליל, אבל גם מיהודה. פעמים שהלחץ והדחק בקרבתו של ישו היו גדולים מאד. פעמים שלא היה מקום לעמוד אף לפני הפתח, עד שהיו מצטפפים ודוחקים את ה,רבי', ופעמים שהיו מטרידים אותו כל־כך, ,עד שלא יכלו (ישו ותלמידיו) אף לאכול לחם' (מארקוס, ב', ב'; ג', ט' וכ'; ה', כ"ד ול"א; ו', ל"א). כדי להנצל מן ההמון היה ישו יושב בדוגית והעם היה עומד מרחוק ושומע את התורות ואת המשלים, שהיה ישו משמיע מתוך הדוגית; ופעמים שהיתה עוברת שורה של דוגיות על פני ים־כנרת, שבאחת מהן היו יושבים ישו ותלמידיו היותר מקורבים ובשאר — שאר התלמידים ואנשים מן העם, ומתוך מי־התכלת הנפלאים של ה,גיניסר", למראה החופים הפורחים, היה ישו משמיעם את תורתו. ופעמים שהיו ישו ותלמידיו משייטים בדוגית אל איזו חורבה לשבת שם בדד, כדי להסתתר מן העם, לנוח ולהרהר בתורה החדשה ובייעודים החדשים; אבל העם היה רודף אחריהם גם לשם. אלה היו הימים היותר טובים לפעולתו, שאמנם, נמשכו רק שבועות אחדים, אבל השאירו זכר נעים בלב התלמידים לאורך־ימים. ואפשר, בהם יש לבאר את העובדה, שלא עזבו את ,רבם' ו,מָרָם' גם בימים היותר קשים.

וימים קשים לא אֵחרו לבוא. הפרושים לא היתה דעתם נוחה מתהלוכותיו ומנהגיו של ישו, וביחוד מן ההקלות שעשה לתלמידיו, שאמר להם: ,עולי נעים ומשאי

קל' (מתיא, י"א, ל'). פעם אחת אמר ישו לאדם משותק, שנמחלו לו עוונותיו — ודאי, מפני ש„יסורים ממרקין כל עוונותיו של אדם' (ברכות, ה' ע"א); ובזה ראו הפרושים חירוף ונידוף: „מי יכול לסלוח לחטאים זולת האלהים בלבדו?!' (מארקוס, ב', ג'—ז'). פעם אחרת קטפו תלמידיו מלילות בשדה בשבת, או אכלו תבואה חדשה („חדש') קודם „יום הנף־העומר', מתוך רעבון, והפרושים הוכיחוהו על זה; והוא השיב, כפרושי גמור, בראיה מן הכתובים, שרעבים מותר להם לעבור על מצוה שבתורה—מדָוד ואנשיו, שאכלו בגנוב את לחם־הפנים, שמותר לאכלו רק לכהנים, מפני שדוד ואנשיו היו רעבים. ובהזדמנות זו פסק ישו: „השבת ניתנה בשביל האדם ולא האדם בשביל השבת' (מאַרקוס, ב', כ"ג—כ"ח),—מה שמתאים לגמרו לדברי התנאים: „השבת מסורה בידכם ואין אתם מסורים בידה' (משנה, יומא, פ"ח, מ"ו; בבלי, שם, פ"ה ע"ב; ירושלמי, שם, פ"ח, ה"ה—בירושלמי באו בנידון זה דברים נמרצים ביותר!— מכילתא, כי תשא, א', הוצאת מא"ש, ק"ג ע"ב). אבל נתרעמו עליו הפרושים כשרִפֵּא בשבת אדם, שיָבשה ידו, כלומר מחלה, שאין עמה סכנה ושאפשר לדחות את רִפּויה ליום־חול, בעוד שלפי הפרושים, רק מחלה מסוכנת פחות או יותר (אפילו אך „ספק־נפשות') דוחה שבת. אז התחילו הפרושים, שעד אותם הימים ראו בו רק פרושי חולק על פרושים ומֵקל במקצת, כ„בית־הלל' ביחס אל „בית־שמאי', למשל,—רואים בו אדם הולך בדרך מיוחדת לגמרה ומסוכנת ל„מסורת־אבות'. ואף הרָשות המקומית, שלא אהבה שום חבורות המוניות, נתנה בו עיניה לרעה. ולסוף אף העם התחיל „מתקרר' אליו, תחת השפעתם של הפרושים, שהעם היה כרוך אחריהם. הוא „עבריין', הוא מתהלך עם מוכסים וחַטאים ונשים משוגעות, יש בו „דִבּוּק' ואת החולים הוא מרַפא על־ידי מעשי־כשפים, שאסרה היהדות בכל תוקף. דברים אלה „שמעו קרוביו ויָצאו לתפסו, כי אמרו, שיָצא מדעתו' (מארקוס, ג', כ"א). הם, שהכירו אותו בתור בן ואָח ולא ראו בו שום דבר יוצא מן הרגיל, כדרכם של בני־אדם פשוטים, שמעמקי־הנפש זרים להם, ראו בכל תהלוכותיו ומעשיו רק שגעוּנות בלבד ורצו להשיבו אל אומנותו ואל חוג־משפחתו. אבל מרוב הנדחקים מסביב לו לא יכלו לגשת אליו; ובכן בקשו להודיעו, שאמו ואֶחיו באו. אבל הוא, שיָדע את יחסם אליו והבין את תכלית־בואם, לא יָצא אליהם, למרות מצות „כיבוד־אֵם', ובתנועת־יד כלפי היושבים לפניו אמר: „הנה אמי ואַחי! כי כל העושה רצון־האלהים הוא אחי ואחותי ואמי!' (שם, שם, ל"א—ל"ה).

מיראת הפרושים וה„הורדוסיים' מתרחק ישו — אל ים־כנרת. לא עוד על שפת־הים הוא מטיף את תורתו, אלא מתוך דוגיות שטות בתוך הים, שקשה לתפסן בתנאי המשטרה של אותו זמן; והעם עומד על היבשה ושומע את דבריו מרחוק. פעמים, שאינו נכנס לעיר, אלא יושב מחוץ לעיר, באיזו חורבה או באיזו שכונה נדחת, ששום אדם אינו משגיח בה. לשם מתקבצים שומעים לא מרובים כל־כך והוא דורש לפניהם במשלים מגַלֵי־טפח ומכַסי־

טפחיים, מתוך זהירות. והוא מנסה להטיף גם בנצרת עיר־מולדתו, כדי להשפיע על הקרובים לו ביותר. הוא בא לבית־הכנסת בשבת, כמו בכפר־נחום, קורא בתורה ומפטיר בנביא, ישעיהו, ס"א: „רוח ה' עלי, יען משח אותי לבשר ענוים, שלחני להבוש לנשברי־הלב וגו', לקרוא שנת־רצון לה'" (ס"א, א'—ב'). כלומר: הוא מרמז, שהשנה היא שנת ביאת־המשיח, שהמשיח בא אל ה„ענוים" ואל „נשברי־הלב", ובכן אינו צריך להיות אדם יוצא מן הכלל, כפי שהוא מצטייר במוחם של ההדיוטות בנצרת, ואף אינו צריך להיות גבור לוחם ושובר עול־השעבוד הרומי בכח־הזרוע. ואולם תושבי־נצרת, שיָדעו אותו בתור נגר בנאי פשוט, שיָדעו את אביו ואת אמו, את אֶחיו ואחיותיו עם כל הפרטים הקטנים המתייחסים להם, כנהוג בעיירה קטנה, לא יכלו לצייר לעצמם, שיש לבן־עירם איזה יתרון על נגר־בנאי אחר: „הלא הוא הנגר, בן יוסף, ואחי יעקב ויוסי ויהודה ושמעון, והלא אחיותיו אתנו פה" (מארקוס, ו', ג'; מתיא, י"ג, נ"ד). „רופא, רְפָא את עצמך!" — קראו לו בפתגם ההמוני שבמדרש: „אסיא, אסי חיגרתך" (ב"ר, פכ"ג). והוא השיב: „אין הנביא נקלה אלא בארצו ובין קרוביו ובביתו. ולא יכול לעשות שם כל גבורה (שום מעשי־נסים) מפני חוסר־אמונתם" (השווה מארקוס, ו', א'—ו', אל מתיא, י"ג, נ"ג—נ"ח). תנאי הכרחי לעשית־נסים מצדו היתה, איפוא, האמונה בו ובכחו. מאז חדל לדרוש בבתי־הכנסיות והיה דורש רק לפני תלמידיו והמוני־העם.

מנצרת, שלא הצליח בה, הוא יוצא לְלַמד בכפרים, שמרובים שם האכרים והדייגים הפשוטים וקלי־האמונה. אבל, כדי „להפיץ מעיינותיו חוצה" הוא בוחר בשנים־עשר תלמידים, כמספר שבטי־ישראל, ושולח אותם להטיף את קִרבת ביאת־המשיח ואת הצורך בתשובה ובאמונה בבשורה בכל ערי־ישראל. בין התלמידים נתפרסמו אחר־כך שמעון בר־יונה, יעקב ויוחנן בני־זבדי הרגזנים, שמעון הקנאי, מתיא בן חלפי הלוי, תומא (או תימא) ויהודה איש־קריות. אל י"ב התלמידים הללו הוא אומר: „אל דרך הגויים אַל תלכו ואל עיר השומרונים אַל תבואו. לכו אל הצאן האובדות אשר לבית־ישראל" (מתיא, י', ה'—ו'). הם אינם צריכים לקחת בדרך „לא תרמיל ולא לחם ולא מעות־נחשת בחגורה", אלא מקל בלבד. אפילו שני חֲלוּקים לאחד אסור להם לקחת עמהם. יש להם לשהות רק במקום שיש מי שיקַבלם בסבר פנים יפות, ומן העיר, שיש בה מתנגדים להם, ימהרו לצאת ו„ינערו את עפרה מעל כפות־רגליהם"; ומאחר שיהיו כ„כבשים בין זאבים" צריך שיהיו „ערומים כנחשים ותמימים כיונים" (ממש מה שאנו מוצאים במדרש, שהש"ר, עה"כ: יונתי בחגוי־הסלע: „אצלי הם תמימים כיונים, אבל באומות־העולם הם ערומים כנחשים"). השליחים מחַזרים זוגות־זוגות בכפרים ובעיירות הסמוכים וקוראים לתשובה ולבשורה הטובה על קרבתה של מלכות־השמים. והם „סכים בשמן

חלשים רבים ומרפאים אותם" (מארקוס, ו', י"ג). הם מצליחים בשליחותם. ישו מרוצה הוא מאד. לי"ב שליחים אלה הוא מבטיח אחר־כך: „בבריאה החדשה („עולם חדש" שאחר ביאת־משיח), כשיֵשב בן־האדם על כסא־כבודו, גם אתם תשבו על שנים־עשר כסאות לשפוט את שנים־עשר שבטי־ישראל" (מתיא, י"ט, כ"ח).

ואולם הצלחתם של השליחים דוקה גרמה רעה לישו. הוא נתפרסם בכל הגליל — והורדוס אנטיפס חשש, שמא יהא לו עסק עם יוחנן מטביל חדש, שאף הוא יעורר למרידה את החבורות הגדולות, שהן מקשיבות לקולו ומאמינות בדבריו כבדבר־האלהים. ישו חושש לערמתו של ה„שועל" אנטיפס, ו„הוא מאיץ בתלמידיו לרדת בדוגית ולעבור לפניו אל עבר־הים—לבית־צידה" (מאַרקוס, ו', מ"ה). כלומר: הוא בורח מגבול־ממשלתו של אנטיפס לזה של פיליפוס, שבנה את בית־צידה מחדש וקרא לה יוליאס (למעלה, עמ' 156). את העם אין ישו נוטל עמו לשם, אלא משַלח אותו מעל פניו (מאַרקוס, שם, שם), מיראת דרָשות. בבית־צידה לא הצליח ישו הרבה, והוא מקלל עיר זו קללה נמרצת—כנביא־הזעם ולא כמשיח־„שה לטבח יובל"— ביחד עם כפר־נחום וכרזים (מתיא, י"א, כ'—כ"ב; לוקאס, י', י"ג—ט"ז). והוא חוזר ל„בקעת־גינסר", ששם שוב מקבל העם את פניו באמונה מרובה. דבר זה אינו לפי רוחם של הפרושים, שכבר הוחזק ביניהם עבריין. ועל הפרושים הגליליים נוספו הפעם פרושים מירושלים, שבאו במקרה להגליל או במחשבה תחילה לתהות על קנקנו של ה„רב" הגלילי המשונה. והם מוצאים פיסול בתלמידיו של ישו, „עמי־הארץ", שאוכלים „בידים מסואבות" ומזלזלים בנטילת־ידים. ישו, שלבו מלא מרירות על מה שעבר עליו בימים האחרונים, כשהוכרח לברוח ולהסתתר ופגע בקרירות יתרה אליו מצד העם, באשמת הפרושים, משיב קשות ומאשים את הפרושים, ש„עזבו את מצות־האלהים כדי להחזיק במסורת של בני־אדם". הוא קובל על הלכות־נדרים שלהם, שעל־ידיהן הם מביאים בני־אדם לידי זלזול במצות כיבוד אב ואֵם, שהיא מ„עשרת הדברות" (קובלנה מהוסרת־יסוד, אם נשים־לב להלכות־נדרים שבמשנה, עיין: י. קלוזנר, „ישו הנוצרי", עמ' 305—306); ולא רק מצדיק הוא את הזלזול בנטילת־ידים, אלא — אף במאכלות אסורים: „לא מה שנכנס אל הפה מטמא את בן־האדם, אלא מה שיוצא מן הפה" (מתיא, ט"ו, י"א). ישו לא רק מבטל את הצומות ומזלזל בנטילת־ידים — ב„מסורת־הזקנים" או בתורה שבעל־פה, אלא אף מתיר הוא — אמנם, בזהירות וברמזים — מאכלות אסורים, שנאסרו בתורה שבכתב. דרכיהם של ישו ושל הפרושים נתפרדו.

---

§ 25. התגלותו של ישו בתור משיח.

ישו מוכרח לברוח מפני הפרושים והמוני־העם שעל צדם. והוא הולך לגבולות צור וצידון, „ארץ־העמים", שהיהודים מועטים שם בערך ויד־ישראל

אינה תקיפה שם ביותר; ואף שם מתחילה „לא רצה להתוודע לשום אדם" (מארקוס, ז', כ"ד, ועיין מתיא, ט"ו, כ"א). הוא, שציווה על השליחים, ש„לא יֵלכו אל דרך הגויים" ואפילו „אל עיר־השומרונים לא יבואו", — הוא עצמו הולך אל ערי־הגויים. אין זאת כי בורח הוא מפני שונאיו. שם, בגבולות צור וצידון, אין יד־הפרושים תקיפה ושם יונת לו. ואמנם, הדבר ההיסטורי היחידי, שבא לנו מן המקומות האליליים הללו, הוא מעשה ב א ש ה כ נ ע נ י ת. היא בקשה מישו לגָרש שֵד („רעד של שגעון") מבתה הקטנה. ועל זה השיב ישו תשובה גסה ושוביניסטית מאין כדוגמתה בפי תַנא: „לא נאה לקחת את לחם־הבנים ולהשליך לְכְלַבְלַבִים" (מארקוס, ז', כ"ז); ואפשר, אף הוסיף על זה: „לא נשלחתי אלא אל הצאן האובדות של בית־ישראל" (מתיא, ט"ו, כ"ד),— מה שאמר להשליחים, ששלח אותם אל ערי־ישראל ב ל ב ד (עיין למעלה, עמ' 195). ואך לאחר שהשפילה האשה הנכרית את עצמה ואמרה לישו: „כ ן, א ד ו נ י, אבל גם הכְּלַבְלַבִים אוכלים תחת ה ש ו ל ח ן מ פ י ר ו ר י ־ ה ב נ י ם", — אז אך אז בֵּרֵך אותה ישו, שהשד יֵצא מבתה; וכשבאה לביתה „מצאה את הילדה מושכבת על המטה", כלומר, נרגעת אחר תקיפה של „שגעון מרעיד" (delirium tremens). זהו המקרה ה ר א ש ו ן ו ה י ח י ד י, שיֵשו טפל בנכרים, למרות רצונו. שאר הספורים על ישו וקרבתו לנכרים אינם היסטוריים מפני שאֵינם ידועים ל מ אַ ר ק ו ס, שוודאי לא היה משמיט אותם: הרי בזמנו כבר היתה קבלת גֵרים מן הנכרים עיקר מקובל בנצרות.

מ צ ו ר ו צ י ד ו ן חוזר ישו לסביבותיו של ים־כנרת, אבל לא מצד כפר־נחום, אלא מ צ ד ע ב ר ־ ה י ר ד ן מ ז ר ח ה: הוא סובב בגבולות ה„דיקאַפולים" (עשר־הערים היווניות, שהיו מקושרות בברית ידועה). בעיר הגדולה שבהן, ג ד ר ה, עם חמי־המרפא שבתוכה („חמת־גדר", „חמתן דגדר"), עושה אֵילו מעשי־נפלאות משונים, שקשה לעמוד על אָפְיָם. ושם דוקה לא חשש, שיפרסמו את נפלאותיו, מפני שהיה זר וגֵר שם, בארץ־נכריה, „ארץ־העמים". אז, ודאי, נפלט מפיו הדבור העגום וההודר אל הלב: „פִּיר יש לשועל וקִנים לעוף־השמים — ובן־האדם אין לו מקום להניח את ראשו" (מתיא, ח', ב'; לוקאַס, ט', נ"ח). מלים נוגות־נאות ואנושיות כל־כך!...

מגבול „עשר הערים" היווניות, שלא מצא בהן חפץ, בתור יהודי גמור, הוא הולך אל גלילות מ ג ד ל ־ נ ו נ י י א (כך צריך לגרוס במקום „דלמנותא" ו„מגדן"), והפעם אינו נכנס אל העיר גופה, אלא שוכן בסביבותיה. כי היו שם פרושים, שבקשו ממנו אות לאַמת את עצמו בתור נביא או מבשר־המשיח, — והוא לא הסכים לתתו להם, כמו שבכלל היה מקמץ בנסים. לדבריו, לא הנס הוא העיקר: אנשי־ נ י נ ו ה חזרו בתשובה אך על־פי אזהרתו של י ו נ ה ה נ ב י א, שלא עשה להם שום נסים. הפרושים רואים בדחייתו זו חוסר־יכולת ומעוררים על דבר זה את העם. וגם הפקידים של ה ו ר ד ו ס א נ ט י פ ס התחילו מתייחסים אליו כאֶל רמאי ומתעה. ולפיכך הוא מזהיר את

תלמידיו „להשמר משאור־הפרושים ומשאור־הורדוס" (מַארקוס, ח', ט"ו), — מה שלא הבינו תלמידיו, והוא הוכיחם על מיעוט־הבנתם.

ושוב מתחמק ישו מגבולותיו של הורדוס אנטיפס, מתרחק אל הצפון ובא ל„כפרי קיסריון של פיליפוס", פמיים של התלמוד, בניים של עכשיו, בעל־גד הישנה. ושם, בתוך סביבה נהדרת עד להפליא, לרגלי החרמון השָׂב, בקצה ארץ־ישראל, הרחק מן הפרושים וכמעט — אף מיהודים בכלל, שואל ישו את תלמידיו: לָמָה חושבים אותו בני־האדם? — וכשהתלמידים משיבים תשובות שונות, האחד — שחושבים אותו לאליהו, השני — לאחד משאר הנביאים והשלישי — ליוחנן המטביל, שואל ישו: למי חושבים אותו התלמידים עצמם? —. ואז עומד על רגליו שמעון בר־יונה ואומר: „אתה הוא המשיח!"—ישו נרגש למשמע תשובה זו, שהגה אותה בסתרי־נפשו מן היום הראשון, שנטבל על־ידי יוחנן. והוא אומר לשמעון: „אשריך, שמעון בר־יונה, כי בשר ודם לא גילה לך זה, אלא אבי שבשמים". ומאז הוא קורא לו „כיפא" או „פטרוס" ביוונית — סלע, ומבטיחו, שלא יראה גיהינום („ושערי־שאול לא יגברו עליך"). ובהתפעם רוחו אומר ישו, כנראה, ברגע זה: „אודך, אָבִי, אדון השמים והארץ, כי הסתרת את אלה מן החכמים והנבונים וגילית לתינוקות (בהבנה)" (מתיא, י"א, כ"ה; לוקאס, י', כ"א). ועדיין מזהיר ישו את תלמידיו, שלא יגלו את ענין־משיחותו לשום אדם. והוא מספר להם, ש„בן־האדם יעונה הרבה והזקנים וראשי־הכהנים והסופרים ימאסוהו" (מארקוס, ח', ל"א, והמקבילות). דבר זה יכול לקרות, כמובן, רק בירושלים, ששם יש „זקנים וראשי־כהנים". שמעון פֶּטרוס הטה את ישו הצדה והתחיל מוכיחו על רעיונו המסוכן ללכת לירושלים, מרכז השלטון היהודי והרומי, בעוד שאפילו בגליל הוא ותלמידיו בסכנה ומוכרחים לברוח משם. אבל ישו, שעוד זה לא כבר קרא לשמעון זה „סלע", מתרגש למשמע הדברים, שיש בהם כדי לסתור את כל תכניתו, שהגה בסתר־לבו ימים רבים, והוא גוער בו בנזיפה: „סור מעל פני, שטן! כי אין לבך לשֶׁל־האלהים, אלא לשל בני־האדם". כי „מה יסכון לאדם, שיקנה את כל העולם וישחית את נפשו?" — ועל הרמז של פטרוס, שהגליליים הפשוטים, בני־הכפר, יהיו לשחוק בעיני הירושלמיים, בני־הכרך, אומר ישו: „האיש, שהייתי אני ודברַי לו לחרפה בדור הנואף והחוטא הזה, אף הוא יהא לחרפה לבן־האדם כשיָבוא בכבוד־אביו עם המלאכים הקדושים". וביאתו זו של בן־האדם לא תרחק עוד: „אמן אני אומר לכם, שיש בעומדים כאן, שלא יטעמו טעם־מיתה עד שיראו את מלכות־האלהים באה בגבורה" (מארקוס, ח', ל"ג—ט', א'). אמונה מסתורית, שהיתה קיימת בנצרות כל עוד היה בחיים אפילו אחד מבני־דורו של ישו, ואחר־כך הוסבה על מלכות־האלף (החיליאַסמוס), ולסוף — על קיום עם־ישראל כולו.

בכל מאורע זה יש חגיגיות ודמיון מרובים. ועל־כן נתלהבו שמעון פֶּטרוס ויעקב ויוחנן בני־זבדי — התלמידים היותר מסורים — עד כדי

לראות את ישו משתנה לעיניהם ומשה ואליהו מדברים עמו. ותקפה עליהם יד־הדמיון כל־כך, עד שרצו לעשות סוכות לשלשת הגדולים, שאז נעשו שָׁוים בעיניהם. ישו מבאר להם, שאליהו כבר בא, והוא נתגלה בצורתו של יוחנן המטביל, ובכן הגיעה שעתו של המשיח להתגלות. אבל עדיין הוא מזהירם, שלא יגידו לשום אדם מה שראו (מאַרקוס, ט׳, ט׳). התגלות־המשיח צריכה לבוא לא בקרן־זוית של הגליל־העליון, אלא בירושלים עיר־הקודש, ובהמון חוגג, בחג־הפסח.

התחיל המסע לירושלים. מקיסריון באים ישו והתלמידים לגליל התחתון, אפשר, כדי להפרד מקרוביהם, ואפשר — מפני שהדרך הטובה ביותר היתה זו. ואף כאן „לא רצה (ישו) להוָדע לאיש" (מאַרקוס, ט׳, ל׳). בפעם האחרונה באים ישו ותלמידיו לכפר־נחום הקרוב להם כל־כך. הימים ימי־אדר, שאז משמיעים על השקלים, וישו משלם שם, כיהודי גמור, מחצית־השקל. וכשהתלמידים מתנגחים שם בשאלה, מי מהם יהא ראשון במלכות־השמים, נוטל ישו ילד, מחַבק אותו ואומר: מי שהוא תם וטהור כילד הוא יהא הגדול במלכות־השמים (השווה: „קטנים מקבלים פני שכינה", כלה רבתי, פ״ב, ברייתא ה׳, „חמשה קונטרסים" לרג״נ קורונל, ווינה תרכ״ד, ד׳ ע״ב; מדרש תהלים, כ״ב, ל״ב, הוצאת בובר, סוף דף צ״ט, בשם ר׳ אליעזר, עיין שם, הערה קס״ד; „כיוון שגלו תינוקות גלתה שכינה עמהם", איכ״ר, עה״כ: ויצא מבת־ציון, הוצאת בובר, עמ׳ 70). וגם הגדול לא יהא שליט, כגדולי העולם הזה, אלא משרת לכּל. הראשון יהא אחרון. והוא מוכיח את תלמידיו על שהם רודפים אחר הכבוד. הלא אם הם יתקלקלו—מי יזכה לקבל פני־משיח? — הלא הם עכשיו „מלח־הארץ", וכל מה שרוצים לקיים, שלא יסריח, מולחים במלח; ואם המלח יסריח — במה יתוקן? — ובכן חלילה להם לריב על כבוד. אבל הם יזכו ב„עולם־החדש" לכבוד היותר גדול: לשפוט את שנים עשר שבטי־ישראל. ומי שעזב למען שמו של ישו בתים ושדות ואחים ואחיות ואב ואם ואשה ובנים, יקח פי מאה ויירש חיי־עולם (מתיא, י״ט, כ״ח—כ״ט). ובכן מבטיח ישו גם את העולם־הזה וגם את העולם־הבא. אידֵיאַל יהודי גמור... ויעקב ויוחנן בני־זבדי רוצים לשבת אחד מימינו ואחד משמאלו דוקה של בן־האדם במלכותו; אבל ישו מאיים עליהם מקודם בכוס־העינויים, שיצטרכו לשתותה, ואחר־כך הוא אומר: „ישיבה לימיני ולשמאלי אין בידי לתת זולת למי שהוכן להם על־ידי אבי" (מתיא, כ׳, כ״ג). אין ישו חושב את עצמו כּל־יכול. אף הוא „אדם מבני־אדם" הוא, כביטויו של טרפון היהודי על המשיח היהודי ב„שיחה" של יוסטינוס הקדוש.

נמצאו פרושים נוטים לישו, שהזהירוהו מפני הורדוס אנטיפס, וישו רוצה לעבור לירושלים דרך שומרון, שהיא בגבול־שלטונו של ה„משגיח" הרומי הרחוק. ישו שולח את יעקב ויוחנן בני־זבדי לראות, אם אפשר הדבר. אבל השומרונים צוררי־היהודים אינם נותנים ליהודים העולים־לרגל לעלות דרך גבולם,

או—חוששים הם לתת מקום לחבורה שלמה של מאמינים מפני פילאטוס הרשע מושלם. ישו ותלמידיו מוכרחים לעבור דרך עמק־הירדן ממזרח, שאין שם המון־תושבים, מפני חום־האקלים, ואין שם חשש של המוני־מעריצים וחשד־השלטונות. באים אנשים ונשים במספר ידוע מן הכפרים והעיירות הסמוכים ומביאים עמהם ילדים כדי שיברכם אותו „צדיק". תלמידי־ישו גוערים במביאים את הילדים: אסור לבלבל דעתו של המשיח בקטנות ובקטנים. ואולם ישו אומר: „הניחו לילדים לבוא אלי ואל תמנעום, כי לאלה מלכות־האלהים. אמן אני אומר לכם: כל מי שלא יקבל את מלכות־האלהים כילד, לא יבוא בה. ויחבקם וישת ידו עליהם ויברכם" (מארקוס, י', י"ג—ט"ז, והמקבילות). רישום לוקח־לב ועמוק כאחד. ואולם אף התלמוד אומר: „,אל תגעו במשיחי'— ,במשיחי' אלו תינוקות של בית־רבן" (שבת, קי"ט ע"ב).

ואולם יותר שישו ותלמידיו קֵרבים לירושלים, מתגבר פחדם של תלמידיו: „הם נבהלים והולכים אחריו (אחר ישו) בחרדה" (מאַרקוס, י', ל"ב). מתייראים הם מפני העיר הגדולה ומפני הרָשות היהודית והרומית שבתוכה. אך ישו הולך לפניהם ומחזק את לבם: יום־ההתגלות, יום־ההכרעה, הולך וקרֵב, ושתי אלו יכולות למצוא מקום רק בירושלים, לעיני עם רב של עולים־לרגל, ,המון חוגג".

ישו עובר את הירדן ובא ליריחו. מתקבץ עם רב. קבצן סומא אחד, ברטימי, צועק: ,ישוע בן־דוד, חנני!" — כלומר, מכריז את ישו למשיח. התלמידים, שיודעים את רצונו של ישו להסתיר סוד זה, משתיקים אותו. ואולם ישו עצמו שוב אינו מוצא לנחוץ להסתיר דבר כאן, כמעט בשערי־ירושלים, והוא מיטיב עם הסומא.

וחמשה ימים קודם הפסח, ביום שני בשבוע, קָרב ישו עם תלמידיו לגבול־ירושלים — לבית־פאַגי, השכונה היותר רחוקה של ירושלים. לא רחוק מבית־פאַגי נמצא הכפר בית־היני או בית־תאנה (ביתואני, ביתנייא). בבית־פאַגי עומד ישו לפוש עם תלמידיו ושולח שנים מהם אל הכפר שמנגד לקחת עַיר בן אתונות, שלא רכב עליו עוד שום אדם, כדי לקיים את דברי הכתוב: ,גילי מאד, בת־ציון, הריעי, בת־ירושלים: הנה מלכך יבוא לך, צדיק ונושע הוא, עני ורוכב על חמור, ועל עיר בן־אתונות" (זכריה, ט', ט'). אין לך כתוב מתאים למצבו של ישו בשעה זו יותר מזה: אף ישו הוא „צדיק ונושע" מרדיפות, אף הוא ,עני ורוכב על חמור ועל עיר בן־אתונות'. על העַיר שוטחים מעריציו של ישו את בגדיהם, — סימן של מלכות (עיין מלכים ב', ט', י"ג), ובדרך־הלוכו של העַיר, שישו רוכב עליו, הם פורשים בגדים ומטפחות, דוגמת היריעות, שפורשים לפני המלכים, כורתים ענפים מן האילנות הירוקים באותו זמן, או חציר ירוק, ומשטחים על פני הדרך וקוראים: „הושענא! ברוך הבא בשם ה'! הושענא ברמה!"; ויש שצעקו: ,ברוכה מלכות דוד אבינו!" — הכל כָּאות

למלך־המשיח. אף־על־פי־כן בירושלים גופה דבר העם עליו אך כעל „הנביא מנצרת שבגליל" (מתיא, כ"א, י'—י"א). אבל את הלבבות משך ישו, הוא נתגלה בגלוי, לפני המוני־העם, בשערי־ירושלים עיר־הקודש — ובפרסום מרובה ו„בעסק גדול".

---

§ 26. ישו בירושלים. טיהור־המקדש. הוויכוחים בעזרה.

לאחר חצות היום בא ישו לירושלים. מיד הלך לבית־המקדש. התבונן לנעשה במקדש ובעזרתו ועל הר־הבית. וכשנטה היום לערוב, יָצא אל בית־היני עם שנים־עשר תלמידיו. מתיירא היה ללון בירושלים, מפני הרָשות היהודית והרומית. וכך היה נוהג במשך כל הימים, ששהה בירושלים, עד עצם הסדר: ביום היה מלמד בבית־המקדש ובלילה היה יוצא לבית־היני. שם נתארח בביתו של שמעון הצרוע או הצנוע. ובשעה שיָשב בבית זה יצקה אשה על ראשו פך של מי־נְרָדים או מי־וְרָדים ריחָנים — משיחתו של מלך־המשיח. המסובים התרעמו על מעשה זה: הרי בכסף, שעולה פך של מי־הבשמים הללו, אפשר לפרנס כמה וכמה עניים. אבל ישו, שאהב משתאות והתנגד לצומות, אִשֵר את המעשה של האשה: עניים יהיו לכם תמיד, והמשיח צריך להיות משוח.

בלילה, אור ליום שלישי בשבוע שקודם הפסח, לנו ישו ושנים־העשר בבית־היני, וביום השלישי הלכו לירושלים, אל בית־המקדש. ושם עשה ישו מעשה רב — מעשה דתי־צבורי, שמשך עליו את כל העינים וגרם במדה הגונה אל כל מה שאירע לו אחר־כך.

וזו היתה תכניתו של ישו: בירושלים, בעיר היותר גדולה והיותר קדושה של עמו, ובימי חג־המצות, ב„זמן־החירות", בחג ה„גאולה ופדות־הנפש", בפני העולים־לרגל מארבע כנפות־הארץ, יקרא ישו לתשובה ומעשים טובים ויכריז, שהמשיח כבר בא — והוא הוא המשיח ואליהו מבשרו היה יוחנן המטביל. ודבריו יפעלו. הזקנים והסופרים ומשפחות הכהנים הגדולים יתנגדו לו וירדפוהו; אבל סוף־סוף הוא ינצח: העם כולו יחזור בתשובה. ואז יבואו ימים קשים, „חבלו של משיח", לעם ולמשיחו גם יחד. אבל ה' יעשה נס, רומי תפול „שלא בידים" (דניאל, ב', ל"ד; עזרא ד', י"ג, ב'—י"ג), בכח־עליון, והוא, ישו, יהיה „בן־האדם" או „בר־אנש עם ענני־שמיא", שיֵשב לימין־עליון וישפוט ב„יום־הדין" הגדול, ביחד עם שנים־עשר תלמידיו, את שנים־עשר שבטי־ישראל. לנו בזמננו קשה לתפוס תכנית כזו; אבל לישו, בן־המזרח שלפני אלף ותשע־מאות שנה, לישו החולם וההוזה, היה דבר זה אפשרי כמו שהיה לבעל ספר־דניאל או ספר־חנוך. ואין לשכוח: קרתני ובן־עיירה היה ישו. לא היה לו מושג מן הסדר המדיני והמִשְטָרָתִי בעיר גדולה וממה שאפשר או אי־אפשר בתוכה. ואף לא עלה על דעתו, שתנועה משיחית־רוחנית כזו סופה לֵיעָשות, בתור תנועה המונית, תנועה מדינית ומהפכנית

בעל־כרחה; לזה מוכרח לחוש אך השלטון המדיני, היהודי ועוד יותר — הרומי, — ועל־כן אי־אפשר היה הדבר בשום אופן, שירשה איזה שלטון שהוא בעיר גדולה לישו להטיף את הטפתו המשיחית ולכנס מסביב לו המונים גדולים. לא כן ישו. הוא יָדע בנפשו, שכל שאיפה מדינית־טהורה וריבולוציונית־בפועל זרה היא לו; ומי יכול להתנגד להטפה לתשובה ומעשים טובים? —

ואולם, כדי לפעול על הלבבות, שיחזרו בתשובה, וכדי למשוך את העינים אל המשיח ואל מלכות־השמים הכרוכה בהתגלותו, צריך ישו לעשות מעשה רב, — מעשה צבורי גדול, שיהא נעשה בגלוי, בפרסום מרובה, „בעסק גדול". והמעשה יכול להיות רק דתי־צבורי ולא מדיני, שהרי ישו לא רצה ולא יכול להלחם ברומי. ומהו דבר דתי־צבורי, שיהא מושך עליו את כל העינים, כמעשה רב בבית־המקדש, בבית הקדוש והמקודש, שעכשיו, בימי־הרגל, הוא מלא וממולא יהודים מארבע כנפות־הארץ?

ובכן מחליט ישו לטהר את המקדש, שהדהים אותו במעשי־החולין, שנעשו במחיצתו. בקרן־דרומית של העזרה החיצונית, בבסילקי הנהדרת של הורדוס, במקום שעכשיו עומד מסגד־אקצא, התירו הכהנים הצדוקים והביתוסים ממכר תורים ובני־יונה, לקרבנות־העוף, שמקחם היה עולה ויורד, ופריטת מטבעות לשם קנית חותמות לנסכים ובשביל תרומות בית־המקדש. הרי יהודים מכל הארצות היו עולים לרגל, ובידיהם מטבעות מכל המדינות שבעולם, ורוב המטבעות של אותו זמן צורת־הקיסר היתה חקוקה עליהם ואי־אפשר היה להכניסם למקדש. ובכן ודאי היו בקרבת־המקדש גם שולחנים־חלפנים. הרי עוד היום מוכרים היהודים „עליות" בבתי־הכנסת והנוצרים—נֵרות בצַלְבִּיות שלהם. ועד היום מוכרים לאורך כל הכותל של הצַלְבִּית הגדולה שעל ה„קבר הקדוש" פתילי־זגוגית מצוירים, נרות מגוונים, צלבים מוזהבים וצלוחיות של „מי־ירדן"... בני־כרך, כבני־ירושלים, כבר הורגלו בכך. ואולם ישו בן־הכפר התחמץ לבבו. לנגד עיניו ריחפה תוכחתו הקשה של ירמיהו: „המערת־פריצים היה הבית הזה, אשר נקרא שמי עליו, בעיניכם?!" (ירמיהו, ז', י"א). ובכן בא ישו ביום השלישי בבוקר מבית־היני עם כל תלמידיו ועם מעריצים שונים, מגָרש את המוכרים ואת הקונים מהר־הבית, מהַפך על פניהם את השולחנות של החלפנים ואת הכסאות של מוכרי־היונים, וגם „אינו מניח לשום אדם לשאת כלי דרך המקדש" (ממש מה שאסרה המשנה, ברכות, פ"ט, מ"ה, ועיין תוספתא, שם, ז', י"ט, בהוצאת צוקרמאַנדל, עמ' 17, הע"ה לשורה 2). זה היה בעיקרו מעשה־אלמות. לדברי יוחנן (ב', ט"ו), עשה ישו את המעשים הללו ב„רצועה מעובֶתת מַחבלים", שאחז בידו. הוא „התקומם לרע במעשי־אונס" (בהפך מתורתו של טולסטוי, שנישען על האיוונגליון של יוחנן דוקה). הדבר מצא חן בעיני־העם; אבל הכהנים מתרגזים על זה. הלויים־השוטרים של בית־המקדש וגם חיל־המצב הרומי לא הספיקו להתערב בדבר: זו היתה אך התנגשות קלה, שנמשכה אך

רגעים מועטים; וודאי, התנגשויות כאלו לא מועטות היו בימי־החג, בשעת קבוץ של המונים. ובינתיים „יָצא (ישו) אל מחוץ לעיר׳ (מאַרקוס, י״א, י״ט)— מיראת הרָשות. בלילה לנו ישו ותלמידיו בבית־היני.

וכשחזרו למחר לירושלים ונכנסו, כמנהגם לבית־המקדש, שאלוהו ה„ממונים׳ או ה„סֶגָן׳ של הכהנים: באיזה יפוי־כח עשה מה שעשה אתמול?— ועל זה השיב: באותו יפוי־כח, שעשה את מעשיו יוחנן המטביל (כלומר: בכחו של העם הנמשך אחריו). וישו פותח פיו במשל, שממנו יוצא, שהוא המשיח. ומה שהוא נגר־בנאי פשוט, אינו מוכיח כלום: הלא קראתם את הכתוב: ‚אבן מאסו הבונים היתה לראש־פנה: מאת ה׳ היתה זאת היא נפלאת בעינינו׳ (תהלים, קי״ח, כ״א—כ״ב).

הדבר ברור: הוא—משיח, ובכן מורד במלכות. דבר זה נוגע להורדוסים. לתפסו הם מהַססים — מיראת העם הסובב אותו. ובכן החליטו ‚לתפוס אותו בדבורו׳. והם שואלים אותו, אם יש לתת מס לקיסר. הוא מבין את קשי־המצב: יאמר: לאו — הוא מורד במלכות, יאמר: הן — ישניא את עצמו על העם, שהמס לקיסר הוא לו תועבה. ובכן הוא בא לידי המצאה: יביאו־נא לו דינר. הדינר היה כסף רומי וצורת־הקיסר הקוקה עליו וכתובת רומית הרותה עליו. והוא שואל: של מי הצורה והכתובת? — וכשמשיבים לו: של קיסר,— הוא אומר: „תנו לקיסר מה שהוא של קיסר ולאלהים מה שהוא של אלהים׳. רמז יש כאן, שמלכות־האלהים (מלכות־שמים) היא ההפך ממלכות־הקיסר (מלכות־רומי). אף־על־פי־כן העם ראה ונוכח, שאין זה גואלו ומושיעו המדיני. והפרושים ודאי שהם מתנגדיו. נשארו הצדוקים. אבל אלה אינם מאמינים בתחית־המתים ומשתדלים להביאו בְמֵצר על ידי שאלה־חידה: מה דינה של האשה, שנפלה יְבָמָה לפני שבעה אחים, שמתו זה אחר זה בחייה בלא בנים? למי תהיה לאשה כשֶיָקומו כל שבעת בעליה? — ועל זה משיב ישו, שלאחר תחית־המתים לא יהיו זְווּגים של איש ואשה, שהרי בני־האדם יהיו אז ‚כמלאכי־אלהים׳ (מאַרקוס, י״ב, כ״ה), — מה שאנו מוצאים בברייתא על העולם־הבא (ברכות, י״ז ע״א; כלה רבתי, פ״ב; וביחוד „אבות של ר׳ נתן׳, נ״א, פ״א, הוצאת־שֶכטר, סוף ג׳ ע״א). ועל זה הוא מוסיף דרשה פרושית טפוסית, עם האַסְמָכָה הנהוגה על הכתוב: אלהים אמר למשה מתוך הסנה: ‚אנכי אלהי־אברהם, אלהי־יצחק ואלהי־יעקב׳, ואלהים יכול להיות רק אלהי־החיים ולא אלהי־המתים, — שמע מזה, שגם אברהם, יצחק ויעקב יקומו לתחיה (מאַרקוס, י״ב, כ״ו—כ״ז; השווה מעין דרשה כזו בסנהדרין, צ׳ ע״ב). וכשֶשואל אותו אחד מן הסופרים: מה היא הראשונה לכל המצוות? — משיב ישו: „‚שמע, ישראל, ה׳ אלהינו ה׳ אחד, ואהבת את ה׳ אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך׳ היא המצוה הראשונה, והשניה הדומה לה היא: ‚ואהבתָ לרעך כמוך׳׳. וכשהסופר אומר לישו: „יפה דברת, רבי׳, אומר לו ישו: „לא רחוק אתה ממלכות־שדי׳ (מאַרקוס, י״ב, כ״ח—ל״ד); כמו־כן מנסה ישו להצדיק מה שאינו בן־דוד, אלא

בן נגר מנצרת, על־ידי פלפול רבני גמור: תהלים, ק״י, ודאי הוא של ד ו ד, שהרי כתוב בראשו: „לדוד מזמור״, ווּדאי הוא מוסב על המשיח, לפי כל תכנו; ובו אומר ד ו ד ל מ ש י ח: „נאום ה׳ ל א ד ו נ י: שב לימיני עד אשית אויביך הדום לרגליך״, ובכן אומר ישו: „הנה דוד עצמו קורא לו (למשיח) „אדון׳ — ואיך הוא ב נ ו?״ (שם, שם, ל״ה—ל״ז, והמקבילות). ובכן אין המשיח מ ו כ ר ח להיות בן־דוד ויכול הוא, איפוא, להיות גם בנו של יוסף מנצרת שבגליל. זוהי ההכחשה היותר ברורה של ספורי־הלידה שבמתיא ולוקאס; ואף־על־פי־כן לא נמנעו מְלהביא מדרש־כתובים זה לא רק מ אַ ר ק ו ס, אלא גם מתיא ולוקאס עצמם...

ישו מדבר, איפוא, כפרושי, מֵגן על האמונה הפרושית בתחית־המתים ודוריש כתובים כפרושי. ואף־על־פי־כן מתנפל הוא כאן, בעזרה של בית־המקדש, על הפרושים בדברים היותר קשים. וטבעי הוא הדבר. הרי זה כמוכיח ומיַסר את העם, שמתנפל על עמו, כבן־מפלגה, שרואֶה אָון במפלגתו הקרובה לו ביותר: תוכחתם של אלה היא תמיד קשה וחריפה. הן אמנם, ת ו כ ח ת־ ה פ ר ו ש י ם שבמתיא, כ״ג, מ ק וּ ב צ ת היא כ„דרשת־ההר״ שבמתיא, ה׳—ז׳. אבל גם על־פי מ אַ ר ק ו ס (י״ב, ל״ח—מ׳) הזהיר ישו את העם „מן הסופרים, שאוהבים להתהלך עטופי־טלית ושישאלו בשלומם בשווקים ולשבת ראשונים בבתי־כנסיות ולהסב ראשונים בסעודות; שבולעים את בתי־האלמנות ומאריכים בתפלה למראה־עינים׳. ובתוכחה המקובצת של מ ת י א יש דברים כמדקרות־חרב, כחִצים שנונים: „מנהיגים סומים של סומים׳, „מסננים את היתוש ובולעים את הגמל׳, „מטהרים את הכוס ואת הקערה מבחוץ ותוכָן מלא גזל וַגַרְגְרָנוּת׳, „קברים סודים, שנראים נאים מבחוץ ותוכם מלא עצמות־מתים וכל דבר־טומאה׳. ולאחר כל הבטויים הקשים האלה הוא אומר: „אוי לכם, הסופרים והפרושים החנפים, כי מעַשרים אתם את המִנְתָּה ואת השֶבֶת ואת הכַּמּוֹן ותניחו את החמורות שבתורה: את המשפט ואת החסד ואת האמונה; ו ה י ה ל כ ם ל ע ש ו ת א ת א ל ה ו ל א ל ה נ י ח ג ם א ת א ל ה׳ (מתיא, כ״ג, כ״ג). ומה היא כל תורתם של הפרושים אם לא לעשות את המצוות שבין אדם למקום ושלא להניח גם את המצוות שבין אדם לחברו? — ובכן הרגיזה את הפרושים בתוכחתו של ישו אך ה ה כ ל ל ה הבלתי־צודקת, שכָּלל את הפרושים כ ו ל ם בתוך החנפים, בעוד שבאלה היה רק חלק מהם, והכעיסם מה שהאשים אותם בְמַה שאין בהם: בביטול המצוות שבין אדם לחברו.

ואם על־ידי „תוכחת־הפרושים״ שלו הרגיז רק את הסופרים והפרושים, הרגיז גם אותם וגם את הצדוקים וגם את העם כולו על־ידי י ח ס ו א ל ב י ת ־ ה מ ק ד ש. אחד מתלמידיו, „בן־כפר, שראה את המלך׳, נתפעל למראה האבנים הגלומות והגדולות של בית־המקדש, ששרידיהן מביאים לידי השתוממות את כל רואיהם עד היום. והוא אומר לישו: „ראֵה, מה יפו האבנים והבנינים האלה!״ — ועל זה משיב ישו: „הראית את הבנינים הגדולים האלה? — לא

תשאר אבן על אבן, שלא תתפרק" (מארקוס, י"ג, ב'). ואפשר, שאז אמר גם־כן: „אני אהרוס את ההיכל הזה, מעשה־ידי־אדם, ולשלשת ימים אבנה היכל אחר, שאינו מעשה־ידי־אדם" (שם, י"ד, נ"ח; השווה: מארקוס, י"ד, נ"ז, לעומת יוחנן, ב', י"ט, ו„מעשי־השליחים", ו', י"ד). כוונתו, אפשר, היתה רוחנית כולה: כנביאים בימי־קדם לא הוקיר את הקרבנות של דם שבבית־המקדש וחשב על מקדש פנימי, עליון, שיבנהו על־ידי תורתו החדשה בתור משיח מביא לידי „עולם חדש". אך בעיני הכהנים והפרושים והעם כולו נראו דבריו כחירוף וגידוף והשניאוהו על כולם; ואף הם גרמו במדה ידועה לקצו הנורא.

---

§ 27. יהודה איש-קְרִיוֹת. ה„סדר". גת-שמנים.

באותו יום רביעי בשבת, יומַים קודם חג־הפסח, נועצו הצדוקים „ראשי־הכהנים" והסופרים לתפוס את ישו; אך החליטו לדחות את הדבר לאחר החג, „שלא תהיה מהומה בעם" (מארקוס, י"ד, א'). אבל בינתיים אירע דבר, שקירב את הקאטאסטרופה.

בין שנים־עשר התלמידים של ישו, שהיו, כנראה, גליליים כולם, היה אחד מיהודה, מעיר־קריות. שהיה יהודה איש־קריות אחד ממבחר תלמידיו של ישו ושישו לא השד בו כלום — נראה ממה שנבחר על־ידי ישו כאחד משנים־עשר השליחים כדי להטיף למלכות־השמים. ידיעת־בני־אדם גמורה לא היתה, איפוא, לישו כמו שלא היתה לו גם ידיעת־עתידות מוחלטת. אבל מעט־מעט נתקררה התלהבותו של יהודה איש־קריות והתחיל מתייחס לדבריו ומעשיו של רבו בבקורת. הוא נוכח, שלא תמיד מצליח ישו ברפוי־חולים; שישו מתיָרא מפני שונאיו מן הפרושים ומן הצדוקים ומן ההורדוסיים, בורח מפניהם ומסתתר מהם; שיש סתירות עצומות בלמודיו; ואף ביחס לקיום המצוות המעשיות אין קביעות גמורה: פעם הוא אומר, שאַף קוצה של יו"ד מן התורה לא יתבטל, מצַוה להקריב קרבן ולהרָאות לפני הכהן, ופעם הוא מרמז על הֶתֵּר מאכלות אסורים, מזלזל בשמירת־שבת ובנטילת־ידים ואומר, שהיין החדש צריך לנאדות חדשים; פעם הוא יוצא ידי חובת־הבריות ושוקל את מחצית־השקל לבית־המקדש, משתמט על־ידי תשובה נשמעת לשתי פנים מתשובה ברורה בנוגע לתשלום־המס ודורש כתובים כפרושי גמור, ופעם הוא מדבר קשות על בית־המקדש ועל הפרושים ועל שליטי־האומה. ו„משיח" זה אוהב חיים: אינו צם, אינו מסגף את עצמו, משתתף במשתאות של פושעים ונשים השודות ונותן למשוח את עצמו בשמן־בושם יקר, שבמחירו אפשר לפרנס עניים הרבה. ו„משיח" זה, שאינו יכול ואינו רוצה לגאול את עמו משעבוד־רומי, יש לו ההוצפה להשוב את עצמו ל„בר אנש עם ענני־שמיא", שישב לימין־האלהים ב„יום־הדין" הגדול, ולומר, שיחריב את בית־המקדש הקדוש והמקודש לכל האומה! — עד שבאו ישו ותלמידיו לירושלים עדיין ציפה יהודה איש־קריות לגדולות מצד ישו. אבל הנה כבר בא לירושלים — ו„ישועות בל נעשו ארץ". הכל כקדם והמשיח הכל־יכול בורח בכל ערב מירושלים לבית־

היני... הדבר ברור ליהודה איש־קריות, שיש לו עסק במשיח־שקר, תועה ומתעה, מסית ומדיח, שהתורה אסרה לחוס ולכסות עליו, שיש לקיים בו מצות „וּבִעַרְתָּ הרעה מקרבך".

מתוך מניע פסיכולוגי כ ז ה — ולא מתוך שקבל כסף מ„ראשי־הכהנים" (א ם קבל ו כ מ ה קבל — מי יכול היה לדעת זאת?) — הלך יהודה איש־קריות ומסר בחשאי את רבו ומשיחו לרָשות היהודית החשובה בעיניו.

ביום החמישי בשבת כבר היה צורך להכין את הפסח. ח ג ־ ה מ צ ו ת חל אותה שנה בשבת ו ח ג ־ ה פ ס ח — בערב שבת. והצדוקים־הבייתוסים, ששימשו אז במקדש והשלטון הדתי עדיין היה אז בידיהם, חשבו את הפסח לקרבן־יחיד ולא לקרבן־צבור, וקרבן־יחיד אינו דוחה שבת; ומכיון שצריך להקריב את הפסח „בין הערביים" — כשֶׁכבר נכנסה השבת —, היו דוחים, בהזדמנות של פסח, שחל להיות בערב־שבת, את הקרבת הקרבן ליום שלפניו (יום שלאחריו הריהו חג־המצות). ולפיכך היה באותה שנה גם ה„סדר" אור ליום שישי במקום בליל־שבת („ומַצות על מרורים יאכלוהו" — את הפסח, אמרה תורה, שמות, יב, ח'). ואת הפסח אסור לאכול מחוץ לחומת־ירושלים, ובכן צריך לערוך גם את ה„סדר" בפנים־העיר ואי־אפשר לילך באותו לילה לבית־היני. ולפיכך התנה ישו עם שואב־מים פשוט בירושלים, אדם שלא ימשוך עליו את העינים, שבעליָתו יוכן הכל לעריכת ה„סדר" של ישו ושנים־עשר תלמידיו. כל זה נעשה בהסתר ובחשאי, מפני שישו נתיירא מפני רודפיו. אילמלא יהודה איש־קריות, לא היתה אפשרות למצוא את ישו ותלמידיו.

בערב בא ישו מבית־היני לירושלים אל העליה של שואב־המים „עם שנים־העשר", ויהודה איש־קריות בתוכם, „והיו מסובים ואוכלים", כדין הפסח בישראל. הם אכלו מצות („לחם־עוני"), שבֵּרך ישו עליהן ברכת „המוציא" ו„על אכילת מצה" ו„בצע" אותן ו„פרס" מהן לתלמידיו, וגם „הטבילו" הוא ותלמידיו בקערה; ישו קידש על היין ונתן לשתות מן הכוס הראשונה מארבע כוסות לכל תלמידיו, ואפשר, ששתו א ר ב ע כוסות ואכלו גם מ ר ו ר, עם המצה ביחד, כמנהגו של ה ל ל („כורך"), או בלעדיה, ועל כל פנים קראו את ה ה ל ל ה ג ד ו ל. הכל כדת־ישראל. קרוב לוודאי, שישו אמר לתלמידיו, שיזכרו סעודה חגיגית זו, הראשונה, שחגג עם תלמידיו במסבה בירושלים, שהרי אין לך סעודה נהדרת מן ה„סדר" של פסח, וגם הוסיף: „אמן אני אומר לכם: שָׁתֹה לא אשתה עוד מפרי־הגפן עד היום ההוא, שאשתה אותו חדש במלכות־שדי" (מַארקוס, י"ד, כ"ה). שהרי גם א ו ש ר ג ש מ י ו א ר צ י היה כלול בחזיונותיו של ישו על ימות־המשיח כמו באותם של ה„ספרים החיצונים" ושל התלמוד והמדרש. כל שאר הדברים, שמייחסים לו האיוונגליונים ו פ ו י ל ו ס כאילו אֲמָרָם בשעת „סעודה השֵׁאית" זו, הם יצירות מאוחרות של הדמיון הנוצרי.

אחר ה„סדר" אי־אפשר היה לצאת לבית־היני, כִּבְכָל לילה ולילה, מפני שה„פסח טעון לינה" בירושלים דוקה (ספרי, דברים, סי' קל"ד, הוצאת מאיש,

ק"א ע"ב, ועוד). ולפיכך יָצאו ישו ותלמידיו אל הר־הזיתים — המקום היותר מרוחק שבתחום־העיר. וישו מתרחק מרוב תלמידיו לחצר אחת, ששמה „גיא־שמנים" (או גת־שְׁמָנֵי), ולא נטל עמו לשם אלא את אהוביו שמעון, יעקב ויוחנן. הוא במצב־רוח מדוכא. בירושלים קנה לו אויבים מרובים ומעריציו כאן מועטים הם. מי שָׂם לבו לאיזה נביא גלילי בעיר שואנת זו בשעת עליה־לרגל? — שום דבר מתכניתו לא נתקיים עוד כאן. והרגשה מעורפלת יש לו, ששונאיו מבקשים את נפשו. הרי כל הזמן הוא מסתתר בבית־היני כל לילה ולילה מפני־הרָשות, ואך היום אי־אפשר לו לעשות כך — מפני דיני־הפסח. הוא, איפוא, בסכנה. וכשהוא מגיע ל„גיא־שמנים" הוא „מתחיל לפחוד ולהרוד" ואומר לשלשת תלמידיו: „נפשי מרה לי עד מָוֶת. עִמדו כאן והיו עֵרים" (מארקוס, י"ד, ל"ג—ל"ד). מתיירא הוא להשאר יחידי בלילה זה בעיר המלאה אויבים לו. כמה זה טרַאגי וכמה זה אנושי! וכמה זה רחוק מכל מה שמספרים לנו האיוונגליונים, ואפילו החוקרים החפשיים של עכשיו, מידיעתו הקודמת של ישו, שיֵהָרֵג בירושלים, ומהחלטתם, שעל מנת כן הלך לשם! — אין לישו הכרת המיתה הקרובה. אין הוא יודע, שעוד מעט יתָּפס ויִצָּלב. אבל יש לו הרגשת הסכנה הקרובה. יודע הוא, שאויביו, מן הפרושים ומן הצדוקים, מרובים וחזקים הם ומעריציו מועטים הם. ותלמידיו חלשים הם: „הרוח רוצה, אבל הבשר רפה". ועל־כן „אימת־מות" נופלת עליו. עוד קודם לכן אמר לתלמידיו, ש„ימכרו את בגדיהם ויקנו חרבות". ולהם היו באמת שתי חרבות (לוקאס, כ"ב, ל"ו ול"ח). הוא חשב, איפוא, שהוא צריך שמירה מאויביו אפילו בכח החרב, וצריך שיכינו תלמידיו להתנגדות מזוינת בשעת־ההכרח. כפי הנראה, הבטיח לתלמידיו, שמיד אחר הפסח יֵצא הוא לבדו בחשאי, כדי שלא ימשוך עליו את העינים, מירושלים „וילך לפניהם אל הגליל", ולשם יתלקטו כולם אחד־אחד, כדי שלא ישימו להם לב, ויתוועדו ביחד (מארקוס, י"ד, כ"ח). ישו אף לא חשב, איפוא, שמיתתו קרובה. אבל חושש הוא לסכנה ולרדיפות. יש לו, כמו לבני־אדם דַקי־הרגשה ביותר, תחושה־מוקדמת של צרה קרובה, שגורמת לעצבות עמוקה: „נפשו מרה לו עד מות". והוא נוטה קצת הצדה מעל תלמידיו ומתפלל, ש„אם אפשר — תעבור נא מעליו שעה זו" — שעה רעה, שמתרגשת ובאה עליו. והתלמידים שומעים אותו מרחוק מתפלל ואומר: „אבא אבי! אתה כל יכול: העבר־נא מעלי את הכוס הזה!" (מארקוס, י"ד, ל"ב—ל"ו). תפלה אנושית כל־כך במצב זה!

ובינתיים נרדמו שלשת התלמידים, שנטל עמו לגיא־שמנים, מפני שהיו עיפים מן ההכנות לפסח ומפני שאכלו בשר (בשר־הפסח) ושתו יין (אפשר, ארבע כוסות), וישו, כשחזר מתפלתו, מצא אותם ישֵׁנים. והוא מתרעם ביחוד על תלמידו החביב והקרוב אליו, שמעון־פֶּטרוס, וקורא לו בתוכחה נוגה: „שמעון, ישן אתה? וכי לא יכולת להיות עֵר שעה אחת?" — ואחר־כך הוא פונה אל כל שלשת התלמידים ואומר להם: הֱיוּ עֵרים והתפללו, שהרי גם

אתם, אפשר, „תבואו לידי נסיון׳ (יתפסוכם בתור תלמידי): הן „הרוח רוצָה (לעמוד בנסיון), אך הבשר רפה׳ (מארקוס, שם, ל״ז—ל״ח; מתיא, כ״ו, ל״ו—מ״א). יש כאן תרעומת דקה וגם סלהנות עדינה. רפה הוא האדם, „בשר ודם׳, כשמו העברי הטִפוסי, ועם כל רצונו הטוב קשה לו להתגבר על הולשותיו. — וישו חוזר וניטה מעליהם הצדה ומתפלל שנית להנצל מרע, ושוב הוא חוזר אליהם— ושוב ישֵׁנים הם . . . וכשהעירם משנתם, היו „עיניהם כבֵדות ולא יָדעו מה ישיבו לו׳ (מאַרקוס, י״ד, מ׳; מתיא, כ״ו, מ״ב—מ״ה, ועיין גם לוקאַס, כ״ב, ל״ט—מ״ו). הצער והיסורים של בן־האדם הבודד והעגום עושה רושם בל־יִמָּחה על כל לב עֵר ורַגָּש. כאן הכל „אנושי, אנושי יותר מדאי׳ — —

---

§ 28. המאסר, המשפט, הצליבה ואגדת-התחיה.

בשעה שיָּצאו ישו ותלמידיו אל הר־הזיתים והוברר, איפוא, ליהודה איש־קריות המקום, שבו יסתתר ישו אחר ה„סדר׳, מהר ומסר את מקום־מחבואו של רבו ומשיחו להרָשות היהודית. רָשות זו, בצורת סנהדריה גדולה, יכלה, כמו שהוברר באריכות (למעלה, עמ׳ 164), לדון אף דיני־נפשות ואף להוציא פסק־דין של מיתת בית־דין לפועל (נגד הברייתא בשבת, ט״ו ע״א, ובירושלמי, סנהדרין, פ״א, ה״א, ופ״ז, ה״ב; יוחנן, י״ח, ל״א); במה דברים אמורים? — בעבירות דתיות, שחייבים עליהן מיתה, או אף בעבירות אישיות וחברותיות שונות; אבל בכל הנוגע למרידה ולליסטות בחבורה (שעל־פי רוב היתה גם היא — אך תנועה פטריוטית של חבורות מורדות בשלטון הזר ומטילות אימה על הנכרים המשעבדים ועל הבוגדים מן היהודים, שנתחברו אל הנכרים הללו) היתה „זכות (או „כח׳) החרב׳ (jus, potestas gladii) מסורה לאפיטרופוס הרומי. — בשביל יהודה איש־קריות ישו הוא נביא־שקר וגם מסית ומדיח בתור משיח־שקר, ועל־כן הוא בעיניו עבריין דתי ודינו להשפט על־ידי הסנהדריה היהודית. ואף סנהדריה זו, שהכהן הגדול עומד בראשה, הושבת, שהיא צריכה לעשות חיקור־דין (ח ק י ר ה מ ו ק ד מ ת), עד שיתברר לה, שישו אינו נביא־שקר בלבד, אלא גם עושה עצמו משיח; ואז, בתור מורד במלכות־רומי, דינו להמסר בידי פ י ל אַ ט ו ס.

ובעוד ישו מתפלל תפילה מרה ולבבית, ובעוד הוא מתרעם על תלמידיו ומעוררם להתחזק ולהיות עֵרים עם רבם בשעת־הסכנה, — והנה בא יהודה איש־קריות ו„עמו המון רב ב ח ר ב ו ת ו ב אַ ל ו ת׳, ששלחו אותם הצדוקים־הבייתוסים, כהניהם וסופריהם (סופרי־הצדוקים), שבידם בית־המקדש ובידם השלטון הפנימי. אף הפרושים מתרעמים על ישו: על שהוא מזלזל במצוות, מתקרב אל מוכסים ונשים קלות־דעת ומלעיג על דברי־חכמים. אבל ס ו ף ־ ס ו ף ה ו א א ח ד מ ש ל ה ם; דוריש כתובים, מטיף לתשובה, מאמין ביום־הדין ובתחית־המתים, בימות־המשיח ובמלכות־שמים. וסוף־סוף ל א ה י ה ב כ ל מ ה ש ה ט י ף שום דבר, שהיה יכול לחייבו מיתת־בית־דין לפי דיני־

הפרושים. לא כן הצדוקים והבייתוסים. התלמוד (פסחים, נ״ז ע״א; תוספתא, מנחות, י״ג, כ״א) שמר זמר עממי קטן, „שיר של פגעים״, שבו מושר על ארבע המשפחות של סוף הבית, שכהנים גדולים היו מתמנים מהן; וקובל הוא הזמר העממי על „אַלָּתִם״ ו„אגרופם״ ו„מקלותיהם״ ועל „לחישתם״ ו„קולמוסם״ (מסירותיהם בעל־פה ובכתב) של כהנים־גדולים אלה. והם, בתור „פוליטיקאים ריאליים״, לא יכלו לראות במנוחה, שבא גלילי הוזה, הכריז על עצמו, שהוא משיח, עורר את העם לפרוע פרעות בבית־המקדש ודבר קשות על המקדש עצמו ועל ראשיו. הם יָדעו, שבימי חג־הפסח, בשעת התקבצות־המונים, קל היה לכל הוזה ומתנבא לעורר את העם, שימרוד ברומיים; והגליליים, שכל ראשי הקנאים יָצאו מתוכם, היו השודים על כך ביותר. ובאותו זמן כבר היה מרד בירושלים, שבראשו עמד איזה בר־אבא ובסבתו כבר נרצחו כמה וכמה אנשים (מארקוס, ט״ו, ז׳). והכהנים המיוחסים, שהם הם שהיו הרָשות היהודית, לא יָרדו לעָמקו של דבר, ככל רָשות, ולא הבחינו בין משיח־מורד ובין משיח־מורֶה. ישו נראה להם מסוכן לשלום־העיר לא פחות מבר־אבא. והרבה אמת היתה בהשקפתם זו: אילמלא נתפס ישו, ודאי, שהיתה התנועה, שנתעוררה על־ידו בין ההמונים, עוברת מדתית־רוחנית ללאומית־מדינית ואף למדינית טהורה, שלא בטובתו של ישו ושלא ברצונו. צריך, איפוא, להפטר מישו, ואם אפשר — עוד קודם החג —, ובלבד שלא תהא מהומה בעם. ויהודה איש־קריות בא לעזרתם והראה להם אפשרות להפטר מישו בחשאי, בלא רעש ותנועת־המונים. הוא הודיעם בסוד את המקום, שהסתתר שם ישו אחר ה„סדר״, ואת שעת־הלילה, שבה לא נמצאו מסביב לו שום המוני־עם, זולת תלמידיו המועטים והעיֵפים. וכדי שלא יִתָּפס אחד מן התלמידים (שבעֵיניו לא היו אשֵמים בכלום מפני שאַף נתעו בשוא) במקום ישו, הלך המוסר עצמו ביחד עם השוטרים וה„סֶגֶן״ היהודיים ופנה אל ישו בשם „רבי! רבי!״—לאות, שהוא הוא. אז תפסו אותו השוטרים. באותה שעה נגש אחד משני התלמידים של ישו, שהיתה הרב בידם, ופצע בחרבו את אזנו של אחד מן השוטרים („עבד הכהן הגדול״), כדי שישו יברח בשעת־המהומה. אבל ההתנגדות המזוינת לא הצליחה. וישו פונה אל התופסים אותו ואומר: „כבעל ליסטים יצאתם בחרבות ובמקלות לתפסני! — ואני בכל יום ויום הייתי מלמד בתוככם בבית־המקדש — ולא תפסתוני״ (מארקוס, י״ד, מ״ח). הדברים לא הועילו כמו שלא הועילו שתי החרבות. התלמידים, לאחר שלא הצליח הנסיון להתנגד בכח־החרב, נבהלו וברחו על נפשם ועזבו את ישו לבדו בידי השוטרים. וגדולה כל־כך היתה הבֶהלה, עד שבחור צעיר, ממעריציו של ישו, שהיה יָשֵן ערום, כמנהג בארץ־הקדם בימי־החום (ובפסח כבר חם בירושלים), ונתעורר משנתו לקול ההתנגשות, נתעטף בשמיכה והתחיל בורח, וכשתפסוהו השוטרים — עזב את השמיכה בידם וברח ערום (שם, שם, נ׳—נ״ב).

את ישו הוליכו השוטרים מגיא־שמנים בהר־הזיתים אל הכהן הגדול; קרוב לוודאי — ל„חנויות של בית־ח נ ן" שבאותו הר („הר־המשחה" הוא הוא הר־הזיתים), למקום המשפט (הקור־הדין) היותר קרוב, שהיה בו, כנראה, גם בית־אסורים זמני (השווה ירמיהו, ל"ז, ט"ו). הכהן הגדול באותו זמן היה, כמו שידוע לנו, י ו ס ף ב ן ה ק י י ף (קייפא), שנתמנה על־ידי ו ו אַ ל י ר י ו ס ג ר אַ ט ו ס ושימש גם כל ימי פ ו נ ט י ו ס פ י ל אַ ט ו ס. זה היה אדם פיקח ויודע להתהלך עם הרָשות (אילמלא כן, לא היה משמש בכהונה גדולה 18 שנה בקירוב, לערך 18—36 לספה"נ); ולפיכך היה חושש ביחוד לאַבד את הנו בעיני ה„משגיח" הרומי בַמה שיתן להוזה גלילי מסוכן לעורר מהומות בעיר. כהן־גדול בייתוסי זה הוא הוא שציווה לאסור את ישו. כפי הנראה, צָדק ל ו ק א ס (נגד מאַרקוס ומתיא), שבלילה לא נידון ישו כלל ואך היה כלוא ב„חנויות", מצפה למשפט, כל השעות, שנשארו מלֵיל־ה„סדר" אחר „סדר" זה ואחר התפילה בגיא־שמנים. רק בבוקר, בערב־פסח, נתאספו חברי־הסנהדריה, רובם צדוקים ובייתוסים ומיעוטם פרושים, לא לשֵם משפט ממש, אלא לשם הקור־דין, שיקבע את מהותה של האשמה, אם היא ענין דתי או מדיני. — באו עדים להעיד נגד ישו. אבל עדותם לא היתה מכוונת (קשה מאד לכַוין עדות נוגעת לדברים, שנעשו בתוך תנועת־עם), או בעדותם לא נמצא דבר, שאפשר לדון עליו למיתה. מתחילה סבב הדבר על ע נ י נ י ם ד ת י י ם, נוגעים לבית־המקדש; על טיהור־המקדש בכח־הזרוע, בלא יפוי־כח חוקי, ועל האיום להרוס את בית־המקדש בשלשה ימים ולבנות אחר במקומו. ישו שתק כל אותה שעת החקירה והדרישה. שתיקה זו מתאמת למצב־רוחו באותה שעה. אז הניח הכהן הגדול את הענין הדתי, ענין בית־המקדש, שלא היה בו כדי לחייב עליו מיתת בית־דין על־ידי הסנהדריה, ופנה אל הענין המדיני, המסוכן בעיניו ביותר. וכדי לבררו פנה אל ישו עצמו בשאלה ישרה: „וכי אתה הוא המשיח?" — אם ישיב ישו: „לאו" — הרי נגמר הענין, ואם ישיב: „הן" — הרי יש כאן ענין של מרד והתגודדות בחבורה לשם שבירת עול־רומי, ואז ישלחוהו לפילאַטוס — והוא וכסאו נקי. — ישו האמין במשיחותו — בזה אין שום ספק. אילמלא כן, היה רמאי פשוט, ולא רמאים עושים היסטוריה: גורמים ליסוד דת חדשה ומתקיימת אלפי שנים בתוך מיליוני בני־אדם. בעל נפש מסתורית, הוזה ומתפעלת, אי־אפשר היה שלא יתעוררו כל נפשו, כל חושיו בו, לקראת שאלה זו, שהיתה סודו הכמוס, תכלית הייו ותמציתם מימי טבילתו ועד שעה זו. ובכן השיב על שאלתו של הכהן הגדול בחיוב: „א נ י הוא; ואתם תראו את ב ן ה א ד ם יושב לימין־ה ג ב ו ר ה ובא עם ע נ נ י ־ ה ש מ י ם" (מאַרקוס, י"ד, ס"ב, והמקבילות). — הכהן הגדול חושב תשובה זו לחירוף וגידוף — וקורע את בגדיו, כדינו של הדיין השומע דברי־מגדף (משנה, סנהדרין, פ"ז, מ"ה). לדעת־הפרושים, לא היה ישו חייב מיתה, שהרי לא „פירש את השם": השתמש במלת „גבורה" במקום מלת „ה'". אבל ידוע הדבר,

שהצדוקים היו „אכזרים ומחמירים בדיניהם מכל היהודים" (השווה קדמוניות, י"ג, י', ו', אֶל כ', ט', א'). הרוב הצדוקי שבסנהדריה (ודאי, לא כל חברי הסנהדריה), והכהן הגדול הבייתוסי בראשו, הוציא את דינו של ישו למיתה. שמעון פֶּטרוס, שנכנס ביחד עם השוטרים אל ה„חנויות של בית־חנן", יָשב על־יד המשרתים והתחמם כנגד האור מצִנת־הלילה באשמורת האחרונה, שאז נעשה קר בירושלים אפילו בלילות החמים, — ובתוך כך שמע מרחוק את כל החקירה והדרישה. אחת משפחותיו של הכהן הגדול, או השוערת של „חנויות בית־חנן", הכירה בו, שהיה ביחד „עם הנצרי ישו". הוא הכחיש את הדבר והִתַּמֵּם, כאילו אינו מבין, מה היא סחה. וכשהכירוהו גם אחרים מן העומדים שם על־פי לשונו הגלילית, נשבע, שאינו מכיר את ישו. אחר־כך זכר פטרוס את רבו ומשיחו האהוב ואת כל קרבתו אליו ונתחרט על שכיחש בו — ובכה מרה. כל זה אנושי—אנושי יותר מדאי. יופי עגום ולוקח־לב יש כאן, התעלות מוסרית יְתֵרה אין כאן...

ישו הוא, איפוא, פושע מדיני — עושה עצמו משיח, כלומר, מורד ברומי. ובכן צריך דינו הגמור לצאת מלפני פילאַטוס. ולפיכך ממהרים הכהן־הגדול וראשי־הסנהדריה למסרו לפילאַטוס, כדי שיגָמר דינו עוד קודם הפסח ולא יביא הדבר לידי מהומות מדיניות בימים, שמרובים היו בהם יסודות־המרד בירושלים. אין ספק בדבר, שהכהנים חשבו בתום־לבם את ישו למורד ככל המורדים, בלא שהכירו בתכונתו המיוחדת, ובתום־לב עשו מה שעשו כדי להציל את העם מנקמתו של פילאַטוס העריץ (לזה מסכים גם שונא־היהדות Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, I, 164—165; II, 451). על־כן אסרו את ישו והוליכוהו לפילאַטוס, שביארו לו, שהסנהדריה הרשיעה את ישו על שהוא עושה עצמו „משיח", כלומר „מלך־היהודים". יותר מזה לא היה פילאַטוס הרומי יכול להבין מן המושג „משיח".

ופילאַטוס, כשהיה בא לחג־הפסח, היה יושב בארמונו של הורדוס (שנשאר ממנו שריד בצורת „מגדל־דוד" כיום, באמת „מגדל־פצאל"). פילאטוס שואל את ישו: „מלך־היהודים אתה?" — וישו משיב: „אתה אמרת" (תשובה עברית ויהודית־ארמית מפוסית, עיין תוספתא, כלים, בבא קמא, א', ו'—בעברית[1], וכתובות, ק"ד ע"א, קה"ר, עה"כ: טובה חכמה — בארמית). ומה ישיב להערין עוד? מה יבין הרומי הגס מאמונת־המשיח הנאצלת של היהודים בכלל ושל ישו בפרט? — ישו שותק — ושתיקתו מפליאה את פילאטוס. אך די לפילאַטוס בהודאת־בעל־דין כדי שיפסוק דינו למיתה. כל מה שמספרים האיוונגליונים בדבר השתדלותו של פילאטוס לשחרר את ישו ולהרוג את בר־

[1]) אמר שמעון הצנוע לפני ר' אליעזר [בן הורקנוס]: אני נכנסתי לבין האולם ולמזבח שלא רחוץ ידים ורגלים. אמר לו: מי חביב — אתה או כהן גדול? — היה שותק. אמר לו: בוש אתה לומר, שכלבו של כהן גדול חביב הימך? — אמר לו: רבי, אמרת!" —

אבא במקומו אינן אלא יצירות דמיוניות מאוחרות, מן הזמן, שהיהודים דחו את ישו והאליליים קבלוהו, מזמן שנפלו היהודים לפני הרומיים וצריך היה להצדיק את המנצחים ולהאשים את המנוצחים. ראיה לכך היא הידיעה, שפילאַטוס „נטל מים ורחץ את ידיו לעיני העם ואמר: ,נקי אנכי מדם הצדיק, אתם ראו׳; ויענו כל העם ויאמרו: ,דמו עלינו ועל בנינו׳" (מתיא, כ"ז, כ"ד—כ"ה). המנהג לרחוץ את הידים לאות, שידַים אלו לא שפכו את הדם, הוא מנהג יהודי מיוהד, שהיה נוהג בשעת ,עגלה ערופה׳ (דברים, כ"א, ו׳—ט׳). — ואיך יעשנו פקיד רומי? — ובכלל, כל מה שאנו יודעים על פילאטוס מפיהם של פילון ויוסף בן מתתיהו מראה, שהיה אכזר צמא לדם, שהריגת יהודי גלילי מתאַמר למשיח היה בעיניו כהריגת־זבוב; ולא עריץ כזה ישתדל להציל מורד גלילי, שמודה בעצמו, שהוא ,מלך־היהודים׳, ובכן אינו מכיר בשלטון הרומי בכלל ובפילאַטוס בא־כחו בפרט. האמת היא, שפילאַטוס דן את ישו לצליבה— מיתה רומית מיוחדת, נוראה ומנוולת, שהיהדות לא ידעה אותה כלל, בלא חקירות ודרישות הרבה, אחר שאלות אחדות וקצרות. „מלך־היהודים" הוא מורד, וכל מורד מיתתו בצליבה (לפי „חוק־יוליוס׳ — lex Juliana). להאשים את כלל־היהודים במיתתו של ישו הוא מחוסר־יסוד הרבה יותר מלעשות אחראית על הריגת־סוקראטס את האומה היוונית כולה.

כל הנצלבים לוקים קודם לכן. זה היה עינוי נורא. גופו הערום של הלוקה היה נעשה פצלות־פצלות וחבורות מתגלעות וזבות־דם. וכשהיו ידיו של הנצלב מסומרות אחר־כך אל ,העץ היוצא מן הקורה׳ והרגלים קשורות בחבלים, או מסומרות גם־כן אל תחתית־הקֶרֶש, והנצלב אין בכחו אפילו לגרש מעל גופו הערום את הזבובים והיתושים המקננים בחבורותיו, והוא אינו יכול להתאפק מלעשות צרכיו בפני כל,— הוי, זה היה נורא ואיום כל־כך, עד שאַף הרומיים האכזריים מחיות־טרף היו מוכשרים לבור מיתה משונה כזו ולא היהודים — לא הפרושים בעלי האִמְרָה: ,ברור לו מיתה יפה" (תוספתא, סנהדרין, ט׳, י"א; בבלי, שם, מ"ח ע"א, והמקבילות) ואפילו לא הצדוקים החמורים מהם.

לאחר המלקות נמסר ישו בידי החיילים הרומיים, שהתעללו בו: הלבישוהו ארגמן ושׂרגו זֵר של עַכָּבִית או של ,שוכה יהודית׳ (אַקאַנתוס) מסביב לראשו, בֵּרכוהו בלעג: ,שלום לך מלך־היהודים!" — והכו על ראשו בקנה („שרביט־המלך׳), רָקו בפניו וכרעו על ברכיהם והשתחוו לו, ולאחר שהתלוצצו בו הפשיטוהו את הארגמן והלבישוהו את בגדיו והוציאוהו להצָלב (צליבה ביחד עם התעללות ביוצאים להצלב מצד החיילים הרומיים מוצאים אנו בימי מלחמות־החורבן, עיין מלחמות, ה׳, י"א, סוף א׳). ו,היוצא ליצלב" עוד היה מוכרח ,לטעון צלובו בכתפו׳, — צלבו, שעליו ימות. עוד עינוי מחושב ונורא. ישו, שבוודאי היה תְּשׁוּשׁ־כח ככל הרבנים, תַּשׁ כחו לגמרו אחר הלילה, שעבר עליו, ואחר המלקות; ולפיכך הכריחו החיילים הרומיים את שמעון מקו׳ריני, שפגעו בדרך, לשאת את הצלב. וכך הלכו ישו ושמעון והחיילים ממגדל־

פ צ א ל אל ג ו ל ג ל ת א, שנקראה כך מפני שהיתה גבעה מקומרת כמראה־הגולגלת. זוהי הגבעה שבקרבתה של „חצר־המטרה" („מערת ירמיהו"), כמאה צעדים מ„שער־הורדוס", מה שקוראים היהודים „בית־הסקילה" והאַנגלים — Garden Tomb. לחשוב, שזהו המקום הקרוב ל צַ לְ בְּ יָ ה ש ע ל ק ב ר־י ש ו, ברובע־הנוצרים שבעיר העתיקה אי־אפשר, שהרי מקום־הַמָּתָה, וביחוד מקום־קבר, לא היה יכול להמצא ב פ נ י ם־העיר, מפני ה ט ו מ א ה.

כדי לטמטם את הכאֵב היו רגילים לתת להיוצא לֵיהָרג „קורט של לבונה בכוס של יין" (סנהדרין, מ"ג ע"ב; אבל רבתי — שמחות — פ"ב, ה"ט). יין מסוך בלבונה („במור" אצל מאַרקוס, ט"ו, כ"ג) נתנו גם לישו, אך הוא לא לקח. על גבי הצלב מלמעלה, על ה„תליה" (הקרש המושכב), היתה כתובת בשלש לשונות: עברית (ארמית?), יוונית ורומית: „ישו הנוצרי, מלך־היהודים", כדי ללגלג על היהודים: הרי „מלכם", שהומת מיתה מנוולת ביותר. — הצליבה התחילה בשעה התשיעית בבוקר ונמשכה עד השעה השלישית בצהרים. זהו זמן קצר בשביל מיתת־צליבה, שנמשכה לפעמים יומַים. דבר זה מוכיח שוב, שיֵשו היה תשוש־כח. ע י נ ו י י ו ה ג ו פ נ י י ם היו נוראים. ולא פחותים מהם היו — ע י נ ו י י ו ה ר ו ח נ י י ם. „משיח צלוב", „בן־האדם" נעשה „קללת־אלהים תלוי" בידי הערלים, — והאֵל הגדול והטוב, א ב י ו ש ב ש מ י ם, הקרוב לכל קוראיו, וביחוד למשיח בנו החביב, אינו בא לעזרתו, אינו חולץ אותו מיסוריו, אינו עושה נס בשבילו, וכל חלום־חייו נעשה דברים בטלים, — כמה נורא הרעיון! — מנהמת־לבו הוא קורא בשארית־כחותיו בדברי־תהלים השגורים על פיו (בעברית או בארמית): „אֵלי, אֵלי, למה עזבתני?!" (תהלים, כ"ב, ב'). העומדים מסביב, ששמעו את מלת „אֵלי, אֵלי" יוצאת מפיו, חושבים, שקרא ל א ל י ה ו, ואומרים: „הניחו ונראה, אם יבוא אליהו להורידו". לסוף קרא ישו בקול גדול מעצמת־מכאוביו — ויצאה נשמתו —. בשעת יציאת־נשמה עמדו מרחוק מ ר י ם ה מ ג ד ל י ת, מ ר י ם, אמו של י ע ק ב ה צ ע י ר ושל י ו ס י, ו ש ל ו מ י ת, ועוד נשים תלמידות או מעריצות, שעלו עמו מן הגליל. הגברים־התלמידים מתייראים היו לעמוד בקרבת־הצלב, שמא יפול עליהם חשד, שבני־חבורתו של הצלוב המורד הם; הנשים־התלמידות לא נתייראו מחשד זה: מי שם לב במזרח לאשה־תלמידה ומה להן ולמרידה — ומי יגע בהן? — ובכן הן הן שראו את מקום־הצליבה ואת כל מה שנעשה בשעתה, ואחר־כך — את מקום־הקבורה.

השעה היתה מאוחרת וערב־שבת וגם ערב־פסח היה. צריך היה ל מ ה ר בקבורתו של הנצלב. בפירוש אומר י ו ס ף ב ן מ ת ת י ה ו: „היהודים מרבים לדאוג כל־כך לקבורת מתיהם, עד שאפילו את נבלות הנידונים למיתת־צ ל ב הם מסירים (מעל הצלב) ומקברים עד בוא השמש" (מלחמות, ד', ה', ב'). אחד מזקני־הסנהדריה, ודאי פרושי, שלא מצאו חן בעיניו משפטם ומעשיהם של הצדוקים־הביתוסים ביחס להחולם הגלילי, י ו ס ף ה ר מ ת י, בקש

מפילאַטוס, שימסור לו את גופתו של ישו לשם קבורה. פילאַטוס השתומם על מהירות־מיתתו של ישו ובקש לאַשר אותה על־ידי שר־המאה, שמלא אחר פקודת־הצליבה. שר־המאה אִשר את המיתה החטופה כמעט – ופילאַטוס מסר את הגופה ליוסף הרמתי, שקנה תכריכים („סדין"), עטף אותה בהם ונתן אותה בקבר חצוב בסלע. על פתח־הקבר ג ל ל ו אבן כבדה ואבן שניה אחריה („הגולל והדופק"), ליתר בטחון, שלא בנקל תפתחנה את הקבר בהמות וחיות. ובכן – „נסתם הגולל". בא הקץ לתולדות־ י ש ו. התחילו תולדות־ה נ צ ר ו ת.

הנשים־התלמידות, שעמדו על־יד הצליבה (שתי ה מ ר י מ ו ת, ואפשר— גם י ו ח נ ה, אשת האפיטרופוס כ ו ז א), עמדו גם בשעת־הקבורה. המיתה המנוולת והאכזריה פצעה את לבותיהן, לבבות של נשים רכות; והרבה נצטערו על שהן לא מילאו את חובתן האחרונה לְרַבָּן וּמָרָן. ובכן התבוננו מרחוק אל מקום־קברו והחליטו, שמיד אחר השבת, שבה חל יום־טוב ראשון של פסח, תקנינה סמים רֵיחָנִים ותסוכנה בהם את גופתו המלֻאה פצעים של הצלוב בלא חטא. ואמנם, ביום הראשון לשבוע השכימו שתי המריםות, וגם ש ל ו מ י ת (או י ו ח נ ה) נלוותה אליהן, והלכו אל הקבר. הן דאגו, שמא לא יהא בכחן להסיר את ה„גולל" הכבד מעל פתח־הקבר. אבל לתמהונן מצאו את האבן נגולה מאליה ואת הקבר ריק, ובחור עוטה לבנים (ודאי, מלאך!) יושב בקרבתו ואומר להן, שישו „קם ואינו כאן", ומבקש אותן לומר לתלמידיו, ש„הוא הולך לפניהם ה ג ל י ל ה ושם יראוהו כמו שאמר להם". הן נבהלו מאד, כי „אֲחָזוּן ר ע ד ה ו ה ת פ ע ל ו ת", וּמִהרו לנוס מן הקבר, ו„לא הגידו דבר לאיש, כי יָרֵאוּ" (מאַרקוס, ט"ז, א'—ה' — עד כאן ספורו של מאַרקוס, מכאן עד סוף הספר — הוספה מאוחרת). כפי הנראה, הוציא י ו ס ף ה ר מ ת י, שמערת־הקבר החצובה בסלע (כהרבה מערות־קברים בירושלים) היתה שלו, את גופתו של ישו בחשאי במוצאי־שבת מפני ישחשב לבלתי־נכון, ש„צלוב" ישאר בקברות־אבותיו, וקבר אותה בקבר בלתי־ידוע. — מה שהנשים הלכו לסוך את גופתו של יישו מוכיח, שלא הן ולא שאר תלמידיו ציפו לתחיתו ושהוא לא הגיד מראש, שיקום לתחיה. ביניהן היתה מ ר י ם ה מ ג ד ל י ת — אשה היסטֵרית עד לשגעון, כאמור למעלה, (עמ' 193). ואף שאר הנשים היו נלהבות ואֶקְסטאַטיות ביותר. מתחילה נתייראו לספר מה שנדמה להן בחזון, אחר־כך ודאי לא התאפקו וספרו מה שראו ומה שדִמּוּ לראות. אז זכרו השליחים, ו ש מ ע ו ן כ י פ א בראשם, את דברי־ישו, ש„ילך לפניהם הגלילה". י ה ו ד ה א י ש ־ ק ר י ו ת נפרד מהם, כמובן, וּמֵת מיתה חטופה (כנראה, מִפֶּרֶץ־דם) בידי שמים (השווה מתיא, כ"ז, ג'—י', אֶל מעשי־השליחים, א', י"ח—כ'). שאר אחד־עשר התלמידים הולכים „אל הגליל, אל ההר, אשר אמר להם ישו" (מתיא, כ"ח, ט"ז). הוא קבע להם, איפוא, מקום להתראות עמו בחיים, שהרי אמר להם, שעכשיו, בהבדל מן הזמן, ששלח אותם בתור „שליחים", יש להם צורך בכיס ותרמיל, ואפילו בחרב (לוקאס, כ"ב, ל"ה—ל"ח).

אבל בינתיים נצלב והנשים סוף־סוף ספרו להם את החזון, שהבריק לפניהן, ובכן רואים אותו התלמידים — ו ש מ ע ו ן פֶּ ט ר ו ס הנלהב לראשונה — בגליל, בהר המיועד, גם־כן בחזון, כמו שראו הנשים את המלאך וכמו שראה אותו פ ו י ל ו ס אחר־כך בדרך לדמשק: בתור „מראה שמימי" (מעשי־השליחים, כ"ו, י"ט) ובתור חזון ברוח, מעין התגלות פנימית (אל הגאלאטיים, א', ט"ז). וחזון זה הוא שנעשה יסוד לנצרות כולה, ואילמלא הוא, אפשר, שהיה זכרו של ישו משתכח לגמרו או היה משתמר אך בקובץ של אמרי־מוסר וספורי־נפלאות...

שער שמיני:

תורתו של ישו.

§ 29. ישו היהודי וישו הנוצרי.

למרות השנאה לפרושים — ולפעמים אף ליהודים כולם, שהפרושים הם באי־כחם העממיים היחידים — שבאיוונגליונים הסו'נאופטיים, ישו המתואר בהם עדיין הוא כ ו ל ו י ה ו ד י. אפילו יהודי קיצוני. הוא מצוה להביא קרבן במקרים שונים (מארקוס, א', מ"ד, והמקבילות; מתיא, ה', כ"ג—כ"ד). הוא אינו מתנגד לצום ולתפילה, אלא הוא דורש לעשות אותם בלא התהדרות (מתיא, ו', ה'—ז' וט"ז—י"ח). כשהוא מתנגד לגירוש־אשה ב כ ל ל והתלמידים שואלים אותו, מפני מה מדבר מ ש ה על ספר־כריתות, אינו משיב להם, שהוא, ישו, בא לעקור דבר מן התורה, אלא אומר: „מפני קשי־לבבכם כתב לכם משה מצוה זו" (מארקוס, י', ה'; מתיא, י"ט, ח'). והוא עצמו מקיים את כל המצוות כיהודי גמור. הוא לובש צ י צ י ת (מארקוס, ו', נ"ו, והמקבילות), עולה לרגל לחג־המַצות, עורך את ה„סדר", מברך על הלחם והמַצות ומקדש על היין, אוכל את הפסח, מטביל מיני ירקות בחרוסת, שותה (ארבע) כוסות וגומר את ה הַ ל ל. את השליחים ששלח הוא מזהיר, ש„לא ילכו אל דרך ה ג ו י י ם ולא יבואו לעיר ה ש ו מ ר ו נ י ם, וילכו אל הצאן האובדות של בית־ישראל" (מתיא, י', ה'—ו'; ועיין שם, ט"ו, כ"ד). כשהוא מרַפא נכרית — את בתה של הכנענית — הוא אומר כלאומי־קיצוני וקנאי מן היהודים: „לא טוב לקחת את להם־הבנים ולהשליך לכלַבְלַבִים". „כ ג ו י וכמוכס" הם לו שמות של גנאי קשים ביותר (שם, י"ח, י"ז). ה„גויים" אינם מתפללים, אלא „מפטפטים" (שם, ו', ז'). „בן־אברהם" ו„בת־אברהם" הם מלות של יתרון בפיו (לוקאס, י"ט, ט', וי"ג, ט"ז) כמו בתלמוד (חגיגה, ג' ע"א; תוספתא, שם, ב', א'). שהוא רחוק מלחשוב את עצמו אלהות אנו רואים ממה שהוא משיב לאחד, שפנה אליו בדבור: „רבי הטוב" —: „מדוע קראת לי „טוב"? — א י ן ט ו ב א ל א א ח ד — ה א ל ה י ם" (השווה מארקוס, י', י"ח, ו ל ו ק א ס, י"ז, י"ט, לעומת מ ת י א, י"ט, ט"ז—י"ז). להסופר, ששאל: „מה היא הראשונה לכל המצוות?" — והסכים לתשובתו של ישו ואף הרחיב אותה, אומר ישו: „לא רחוק אתה ממלכות־שדי" (מארקוס, י"ב, כ"ח—ל"ד). ואפילו כשהוא מתנפל על הפרושים, הוא מקדים לדבריו הקשים הקדמה חשובה זו: „ה ס ו פ ר י ם והפרושים יושבים על כסא־משה. לכן כל אשר יאמרו אליכם שִׁמרו ועשו" (מתיא, כ"ג, ב'—ג'). ב„דרשת־ההר" המקובצת אנו קוראים: „אל תדַמו, שבאתי לבטל את התורה או את דברי־הנביאים: לא באתי לבטל,

אלא לקיים. כי אמן אני אומר לכם; עד אם יעברו השמים והארץ לא תעבור יו״ד אחת או קוץ אחד (קוצה של יו״ד) מן התורה עד שיקוים הכל. על־כן האיש, שיבטל אחת מן המצוות הקטנות (הקלות) האלו וילַמד את בני־האדם לעשות כמותו, קטן (קל) יִקָרא לו במלכות־השמים, ואשר יעשה וילַמד אותן (לאחרים לקיימן), לזה גדול יִקָרא במלכות־השמים" (מתיא, ה׳, י״ז—י״ט, השווה: לוקאס, ט״ז, י״ז). ישו אך קובל על מי שמעלה את המצוות המעשיות על המצוות המוסריות: „עליכם לעשות את אלו ולא להניח גם את אלו" (מתיא, כ״ג, כ״ג; לוקאס, י״א, מ״ב). — ולא רק הוא יהודי גמור הוא. אף השליחים כולם ואף יעקב אחי־האדון מקיימים את המצוות המעשיות: מבקרים את בית־המקדש, משלמים שם את נדריהם, נזהרים ממאכלות אסורים, מתנגדים לקבלת גֵרים מן האליליים. ומלחמה קשה נלחם בהם שאול־פוילוס, שלא היה תלמיד ממש של ישו, עד שהוא מבטל את המצוות המעשיות ומַשווה את הנוצרים מתוך עובדי־האלילים אל הנוצרים מישראל. עוד שבע־עשרה שנה אחר הצליבה אין השליחים מעיזים להפיץ את תורתו של ישו בין הגויים. זוהי עדות היסטורית, שאין להזימה, שיֵשו היה יהודי גמור ואף על דעתו לא עלה ליסד דת חדשה או אפילו רק כת חדשה בקרב ישראל, ואין צורך לומר, שלא היה במחשבתו לַעֲשׂות נביא לגויים או משיח־האליליים. ישו היה ונשאר יהודי עד נשימתו האחרונה וכל חייו הי׳ מוקדשים להפיץ את רעיון ביאת־המשיח בקרב עמו ולקָרב את ה„קץ" על־ידי קריאה לתשובה ומעשים טובים.

ואולם מאפס יוצא רק אפס. אילמלא היה בתורתו של ישו גם איזה ניגוד ליהדות, אי־אפשר היה לו לפוילוס להתלות בו ולבטל בשמו את המצוות המעשיות, ולסוף — ליסד דת חדשה בשמו של ישו. ואמנם, כבר ראינו התנגשויות בין ישו ובין הפרושים. ישו אינו מקפיד על דיני טומאה וטהרה: אוכל עם מוכסים ופושעים; ישו מרפא בשבת אפילו מחלות לא־מסוכנות; ישו מצדיק את תלמידיו המזלזלים בנטילת־ידים ומרמז, שאין להקפיד גם על מאכלות אסורים; ואף בצומות הוא מזלזל ומרמז, שאין להרכיב את היָשן על גבי החדש (מה שהיא עבודת־היהדות כל הימים: המשנה היא פירוש לתורה, הגמרא — פירוש למשנה, הגאונים — פירוש לתלמוד, ה„אחרונים" — פירוש לגאונים). למרות מה שהוא דורש מקראות כהפרושים, אוהב הוא להטעים את הניגוד שבין „נאמר לכם" ובין „ואני אומר לכם". וכל „אני אומר לכם" הוא איזו תביעה קיצונית, שיש לומר עליה: „כל המוסיף — גורע". אין להשָבַע כלל, אין להלחם ברע כלל, אין לקחת אשה כלל, אין לגריש אשה כלל, אין להשפט כלל, אין לרכוש רכוש כלל, אין לדאוג לפרנסה כלל. „אשרי העניים" — והעשיר, אפילו זה שלא עשה שום רע בחייו, אינו יכול להכנס למלכות־השמים ולישבת ב„חיקו של אברהם" — מפני שהוא עשיר: לשם נכנס ושם יושב לעזר העני,

שלא עשה שום דבר טוב — מפני שהוא עני. זוהי שלילת צורות־החיים הלאומיות, שלילת־החברה, שלילת־המדינה, שלילת־המשפחה, שלילת־התרבות, ובתור סך־הכל של כל אלו — שלילת היהדות בתור תורת־חיים.

§ 30. מושג-האלהות, תורת-המוסר והרעיון המשיחי של ישו.

שיֵשו לא עשה עצמו אלוה — כבר ראינו בסעיף הקודם: הוא מטעים, ש„אין טוב אלא אחד — האלהים". וכשהתלמידים רוצים לדעת בדיוק את שעת ביאתה של מלכות־השמים, אומר להם ישו: „והיום ההוא והשעה ההיא אין איש יודע, גם לא מלאכי־השמים, גם לא הבן, כי אם האב לבדו" (מתיא, כ"ד, ל"ו). ובכן אין ישו יודע הכל, והוא והאב אינם שָׁוים בידיעתם. ואם בגיא־שמנים הוא מבקש מאלהים להעביר מעליו את הכוס המרה, ואם בשעת הִצָּלְבותו הוא קורא: „אלי, אלי, למה עזבתני", הרי ברור הדבר, שמעולם לא עשה עצמו אלוה באיזה מובן שהוא. — ואף „בן־אלהים" במובן הנוצרי כיום לא עשה את עצמו. הוא משתמש הרבה במלות „אבא", „אבי", „אבי שבשמים", ואפשר, גם במלת „בן", ככל היהודים הפרושים באותו זמן. המובן שבמלות אלו היה יהודי גמור: ה' הוא אָב רחמן, אבי כל הברואים, וכאב הוא סלחן ועובר על מדותיו, והוא טוב ומיטיב לַכֹּל, משושני־השדה ובני־העורב עד האדם החוטא והפושע, שאין אלהים רוצה במיתתו, אלא מתאַוה הוא לתשובתו, כדי שיזכה לימות־המשיח ולחיי העולם הבא.

ואולם יֵשו הטעים את הבטוי „אבי שבשמים" יותר מדאי. בתור משיח הוא הוא „בר־אנש עם ענני־שמיא", ש„עד עתיק־יומיא מְטָה וקדמוהי הקרבוהי" (דניאל, ז' י"ג); ובכן הוא קרוב אל האלהות בפועל ממש. ובתור משיח נאמר עליו באותו מזמור, שכתוב בו: „ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו" (תהלים, ב', ב') —: „ה' אמר אלי: בני אתה, אני היום ילדתיך" (שם, שם, ז'). המשיח קרוב הוא, איפוא, לאלהים ביותר. האלהים הוא אביו במובן יותר מלא משהוא אביהם של כל שאר בני־האדם. ובהטעמה יתֵרה זו היתה גלומה סכנה גדולה: היא — ראשית־ראשיתה של אמונת־השלוש. כי שלא מדעת ובלי משים היא מטשטשת את מושג־האלהות המונותיאיסטי הטהור של ישו. מה שישו המשיח קרוב לאלהים יותר מכל „צדיק" אחר, מכל בן־תמותה, שהיה והווה ויהיה, דבר זה גרם לכך, שישו נעשָׂה ה„דבר" וה„פרקליט" בצדה של האלהות — הכל מושגים יהודיים בעצם, שכשהם באים לידי הגשמה הם נעשים לא־יהודיים ואנטי־יהודיים; עד שלסוף נעשה הצורה השניה של אותו שילוש, שכבר הוא — למרות כל ההגבלות שבו: שלשה, שהם אחד — אלילי יותר מיהודי. היהדות, בחושה הדק בכל הנוגע לרעיון האחדות הגמורה, הבחינה בטשטוש זה של המונותיאיסמוס מראשיתו — ולא קבלה ולא יכלה לקבל את הטעמתו היתֵרה של ישו בכל הנוגע לאַבְהותָהּ של האלהות.

ועוד רישום אחד במושג־האלהות דחה את היהדות מעל ישו.

ישו בא והחליף שלא מדעת את אלהי הצדק המוהלט באלהי החסד המוהלט. צריך לאהוב את הרעים ואת הטובים, את הצדיקים ואת הרשעים, במדה אחת ובאופן אחד, שהרי „אביהם שבשמים מזריח שמשו לרעים ולטובים וממטיר על הצדיקים ועל הרשעים" (מתיא, ה׳, מ״ח). ובכן חוטאים ושאינם חוטאים, רעים וטובים, רשעים וצדיקים שָוים בערכם לפני האלהות — ואיה הצדק? ואיה אלהי־המשפט? — ואם האלהים הוא רק אלהי־הטוב והחסד והאהבה ואינו אלהי הצדק והמשפט והיושר, הרי אינו גם אלהי־ההיסטוריה. היהדות, שכל גדולתה וכל רוממותה היא — מה שאלהיה הוא אלהי־ההיסטוריה („אני ראשון ואני אחרון"), לא הסכימה ולא תסכים להשקפה כזו לעולם. החוטא, שאינו חוזר בתשובה (מכיון שחזר בתשובה שוב אינו רשע, אלא צדיק גמור ויותר ממנו — ברכות, ל״ד ע״ב, סנהדרין, צ״ט ע״א), הוא מבלה־עולם, הוא מהרס את סדר־העולם המוסרי, ועל־ידי כך — גם את סדר־העולם הטבעי. אם „מלאה הארץ חמס" — יבוא ה„מבול" וימחה את „כל היקום" ויפר חוקות שמים וארץ. בשלש־עשרה המדות של האלהות הישראלית יש כל מיני מדות הטוב והמוסריות: „אל רחום וחנון, ארך־אפים ורב חסד ואמת, עושה חסד לאלפים, נושא עוון ופשע וחטאה", אבל גם „נקה לא ינקה". היהודי אומר לאלהיו: „אבינו מלכנו" בנשימה אחת: הוא — לא רק „אב־הרחמים", אלא גם „מלך־המשפט" — אלהי־החברה, אלהי־האומה, אלהי־ההיסטוריה. מושג־האלהות של ישו, אלהי החסד והאהבה בלא־תנאים שלו, הוא נשגב בשביל ההכרה המוסרית הפרטית. בשביל ההכרה הכללית, החברותית, הלאומית והעולמית, זו שבשבילה „היסטורית־העולם הוא יום־הדין של העולם", מושג־אלהות זה הוא חורבן והֶרס. היהדות, שהיא חברותית־לאומית בעצם, לא יכלה לקבל מושג כזה בשום אופן.

ומושג־אלהות זה קשור בתורת־המוסר של ישו. זהו מוסר אינדיווידואלי נאצל ומרומם, אבל חסר הוא תשומת־לב מספקת למדינה ולדינה של ההיסטוריה.

המאושרים, ששכרם מרובה בשמים, הם העניים, הרעבים והצמאים, הענָוים, האבלים, הרחמנים, תמימי־הלב, רודפי־השלום, הנרדפים, המחורפים והמגודפים. נואף בלבו עם אשה הוא גם המסתכל בה בחמדה. אף המגרש את אשתו נואף הוא והאשה הגרושה והנשואה לאחר מנאפת היא, כי מה שחִבר אלהים אַל יפריד האדם. ובכלל, מוטב שלא לישא אשה כלל. אסור להשבע שום שבועה, אפילו על האמת. אסור להלחם ברע, והסוטר על לחיך הימנית הושֵט לו את השמאלית והנוטל ממך את מעילך תן לו גם את חלוקך. אהבו את אויביכם והתפללו בעד רודפיכם. צדקה צריכה להיות מתן בסתר, עד כדי שלא תדע השמאל מה שהימין עושָה. בתפילה אסור

להתהדר ולהרבות בה דברים כגויים, אלא יש להתפלל תפילה קצרה ובחדר סגור, בסתר. צריך אדם למחול לחברו, שחטא נגדו, לא פעם ולא שבע פעמים, אלא שבעים ושבע פעמים. אין אדם רשאי להתהדר בצום ולִשַׁנות פנים בו, כדי שיֵדעו הכל, שפלוני יושב בתענית; ועל־כן מתיר ישו רחיצה וסיכה בתענית. אדם צריך להיות טוב־עין ולא רע־עין, כי עין רעה מחשכת את כל הגוף. אין אדם אחד יכול לעבוד שני אדונים: את האלהים ואת הממון. על־כן אין לאדם לדאוג דאגת־מחר: דיה לצרה בשעתה. שושני־השדה אינן עמלות ואינן טוות, ואף שלמה בכל הדרו לא היה לבוש כאַחת מהן; ואם אלהים דואג לשושני־השדה, שהיום הן פורחות ומחר הן חציר יבש בשביל התנור, אין לבני־אדם להיות קטני־אמנה. אַל תִּשְׁפְּטוּ, כי לא תִשָּׁפֵטוּ, ואל תראו את הקיסם שבעינו של אחִיכם בעוד שאינכם רואים את הקורה שבעיניכם שלכם. כל מה שתרצו, שיעשו לכם בני־אדם, עֲשו גם להם, כי זאת התורה והנביאים. האוהב את אביו ואת אמו או את בנו ובתו יותר משהוא אוהב את ישו, אינו כדאי לישו, כי „המוצא את נפשו יְאַבְּדנה והמאבד את עצמו בשביל ישו ימצאנה". „היו שנואים לכל אדם למען שמי". „אל תיראו מן ההורגים את הגוף בלבד, אלא מן המאבדים גם את הנפש, גם את הגוף בגיהינום"; „כי מה יועיל לאדם, שיקנה את כל העולם וישחית את נפשו?"— „האדם הוא אדון־השבת" ו„מותר לעשות טובה בשבת" — אפילו אם הפרושים אסרו את הדבר. לא נדרים משונים אוסרים את האדם ולא העדר נטילת־ידים או מאכלות אסורים מטמאים אותו: מטמאים מחשבות רעות ומעשים רעים כרציחה, גנבה, גזלה, ניאוף, עדות־שקר וגידוף. חלילה לבַזות או להכשיל את הילדים או את התמימים והקטנים־בדעת. החוטאים החוזרים בתשובה יקרים לאלהים ביותר: אדם, שיש לו מאה כבשים, ואבד כבש אחד מהם ונמצא הכבש, הלא „ישמח עליו יותר מעל התשעים ותשעה, שלא אבדו". כי „הראשונים יהיו אחרונים והאחרונים — ראשונים". משל למלך, שעשה משתה־חתונה לבנו וקרא לנכבדי־המדינה — ולא באו; ואז אמר לעבדו: אם אלה לא באו — קְרָא מן השוק ומאחורי הגדֵרות את הרעים ואת בעלי־המום — ויהיו הם במקום הקרואים. המצוה היותר גדולה היא: „ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך", והדומה לה היא: „ואהבת לרעך כמוך", „ובהן תלויים התורה והנביאים". מי שרוצה לקנות חיי־עולם וללכת אחר ישו, צריך לא רק לקיים את רוב עשרת הדברות: לא תרצח, לא תגנוב, לא תנאף, לא תענה ברֵעך עד שקר, כבד את אביך ואת אמך, וגם את „ואהבת לרעך כמוך",—אלא גם למכור את כל נכסיו ולתת דמיהם לעניים. כי נקל לגמל לעבור בנקב־המחט מִלֶעשיר לבוא אל מלכות־השמים. לא כגדולי העולם הזה, שהעם משרת אותם, יהיו הגדולים במלכות־השמים: הם משרתים יהיו לעם; ובן־האדם כמותם. „טוב שתתן משֶׁתִּקְחָה". כל המיטיב לאחד מבני־העם כאילו מיטיב לישו. כל תופשי־חרב בחרב יפולו. מי שמרגיש עצמו נקי מחטא יְיַדֶּה בזונה את האבן הראשונה.

שתי פרוטות, נדבתה של האלמנה, חשובות מדינר, נדבתו של העשיר: הוא מנדב מן העודף שלו והיא מנדבת ממחסורה.

אלה הם עיקרי־תורתו של ישו. ביחד עם גייגר וגריץ אפשר לומר, שאין בכל האיוונגליונים אף מאמר מוסרי אחד, שאין כדוגמתו בספרות העברית העתיקה[1]. הדמיון בין אמרי־המוסר של ישו ובין אותם שבתלמוד ובמדרש גדול הוא כל־כך, עד שעולה לפעמים על דעתנו, שמא חִברו בעלי־האיוונגליונים את ספריהם בחלקם המוסרי אַך ורק מתוך מה שמצאו בתלמוד . . . שישו השתמש בפתגמים עממיים, עבריים וארמיים, שהיו מהלכים בזמנו — אפשר גם־כן להוכיח מן התלמוד והמדרשים[2]). החידוש שבתורת־המוסר של ישו היא ההבלטה שבה: היא תופסת באיוונגליונים מקום יותר גדול משהיא תופסת בספרותנו העתיקה, שבה המוסר מעורב בהלכה ובהיסטוריה ובמשפט ובדרשות מכל המינים. מעלתו של ישו היא — שלא עָרְבֵּב מוסר במשפט ובמצוות מעשיות ובידיעות שמושיות. ואולם זהו גם הסרונו: מוסריותו נטולה היא מן החיים המדיניים וההברותיים. מכיון שבימי־קדם בכלל ובארצות־המזרח בפרט אף המדע והמשפט, ואפילו ידיעות שמושיות אֵילו שתהיינה, היו חלק מן הדת, אי־אפשר היה לעשות את הדת אמונה ומוסר בלבד. על־ידי כך היו החיים הרוחניים מתרוקנים מתוכן מדעי ומתרוששים לגמרם. שהרי יהדות אינה דת בלבד ואינה מוסר בלבד. יהדות היא סכום כל צרכיה של האומה, שכולם מושתתים על יסוד דתי. זוהי השקפת־עולם לאומית, שיש לה מצע דתי־מוסרי. על־כן יש במוסר־היהדות, כמו בחיים עצמם, מעלות ומורדות (ספר יונה עם הצלת־השונא ומגילת־אסתר — עם הנקמה האכזריה בשונא). היהדות היא — חיים לאומיים, שהדת הלאומית והמוסר האנושי מקיפים אותם, אבל אינם בולעים אותם. ישו לא בא להפריד את הענינים המדעיים והשימושיים של האומה מעל הדת־המוסר, אלא להשכיחם ולבטלם; ובזה ביטל שלא בכוונה את היהדות כולה בתור תפיסת־חיים מיוחדת של האומה הישראלית ואת האומה עצמה — בתור אומה. שהרי דת, שאין לה אלא מושג־אלהים אנושי־כללי ומוסר ראוי לכל אדם, פורצת את גדרי־הלאומיות מדעת או שלא מדעת. ואולם היהדות רצתה לחיות ולהתקיים בתור נושאת אידיאל לאומי־אנושי גדול, שבזמנו של ישו עדיין לא הגיעה שעתו להתגשם. לשם האנושיות של העתיד היתה היהדות צריכה להתקיים בהתיחדותה הלאומית. והיא הרגישה סכנה להתייחדות זו בתורת־מוסרו של ישו, — ועל־כן דחתה את תורתו בשתי ידים.

---

[1]) עיין כיום, נוסף על מה שנתתי ב"ישו הנוצרי", עמ' 419—423, את המון המקבילות, שבאו בספר הגדול של H. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Erster Doppelband, München 1922, 1,055 SS. (ובימים האחרונים יָצא גם הכרך השני).

[2]) עיין גם־כן: G. Dalman, Jesus-Jeschua, Leipzig 1922, SS. 202—214.

אבל היה עוד גֹרם לדחיה זו: ביטול־היש שבתורתו של ישו.

בתחילת־פעולתו עדיין לא היה סגפן כלל והפרושים אפילו אמרו עליו, שהוא „זולל וסובא". ואולם, לאחר שלא הצליח לעורר תנועה עממית גדולה, התחיל מתייחס בשלילה לחיי־המציאות. אין להתנגד לרע, אין להלחם בעריצות הרומית ובעול־המסים („תנו לקיסר מה שלקיסר"); אין להשבע כלל, אפילו שבועת־אמת; מוטב שלא לישא אשה כלל; אסור לגרש את האשה; צריך לעזוב את המשפחה לשם מלכות־שמים; צריך להסתלק מן הרכוש לגמרו, מפני שעשיר לא יזכה למלכות־השמים לעולם; צריך להסתלק מן המשפט לגמרו, אפילו ממשפט אזרחי בדבר חלוקת־נחלה (לוקאס, י״ב, י״ג—י״ד); צריך להושיט את הלחי השמאלית למי שסטר על הלחי הימנית ולתת את החלוק למי שגזל את המעיל; אין לדאוג דאגת־מחר ואין לצבור הון ולא שום קנינים תרבותיים, ואף אין לעמול בשביל להם לאכול ובגד ללבוש, כ„שושני־שדה" וכ„בני־עורבי", שאינם עמלים ואינם עובדים והכל בא להם מידי־האלהים. ועוד, ועוד. אלה הם כללים מוסריים נעלים בשביל היחיד; החברה והאומה אינן יכולות לעמוד בהם. כל מה שאמר ישו בנידון זה הוא באמת מוסר־היהדות; אבל ההטעמה היתֵרה, שהטעים כללים מוסריים אלה, איננה יהדות — וגרמה לאי־יהדות. בפועל לא חיו על כללים אֵלה אלא הנזירים הגמורים. החיים הנוצריים במדינה ובחברה לא נהגו על־פיהם מעולם. אבל הם גרמו לכך, שהנצרות התקרבה אל הבודהיסמוס בהשקפותיה ולמעשה — נשארה אלילית גמורה. היהדות, שלא תבעה תביעות מוסריות קיצוניות, גִשְמָה את המוסר האפשרי בחיים הרבה יותר. ומה שלא הפרידה את הדת מעל החיים לגמרה עורר אותה לקַדש את החיים ולמַמֵש את הדת והמוסר. ישו, שתבע יותר מכֵּן, השיג פחות מכן. הנצרות יודעת נזירים מצד אחד ו„גייסות מהבבי־המשיח" מצד שני. ואפילו ישו עצמו לא היה יכול להיות שלם במוסרו, ככל אדם, אַף היותר מוסרי. כלום אהב ישו את אויביו, ואפילו את מתנגדיו בדעות — את הפרושים? וכלום לא קִלֵל אותם, ש„יבוא עליהם כל דם נקי הנשפך באר־ץ" (מתיא, כ״ג, ל״ה)? וכלום לא קלל את כפר־נחום, כרזים ובית־צײדה? וכלום לא דָן את דין הרשעים לגיהינום, שבה „יללה וחרוק־שיניים"? וכלום לא „התקומם לרע" במעשי־אונס — בגירוש השולחנים ומוכרי־היונים מן העזרה? וכלום לא אמר לתלמידיו, ש„מי שיכַחש בו (בישו) לפני בני־האדם, יכחש אף הוא (ישו) בו לפני אבין שבשמים" (מתיא, י׳, ל״ג)? כלום אין זה „עין תחת עין", שיש בתורה, ו„אהב את אוהביך ושנָא את שונאיך", שאין בתורה? — ומה הם הדברים: „אל תחשבו, שבאתי להטיל שלום בארץ: לא באתי להטיל שלום, אלא חרב" (שם, שם, ל״ד) או: „לא שלום, אלא מחלוקת" (לוקאס, י״ב, נ״א)? ומה הם הדברים הנמרצים: „באתי לשלוח אֵש בארץ, ומה רוצה הייתי, שכבר תהא בוערת!" (שם, שם, מ״ט)? ומה היא הבקשה „למכור את הבגד

ולקנות חרב' (שם, כ"ב, ל"ו)? ומה הם הדברים הקשים שבקשים: „אל תתנו את הקודש לכלבים ואל תשליכו את פניניכם לפני החזירים" (מתיא, ז', ו')? היכן הם כאן הרוך והסלחנות עד „שבעים ושבע פעמים" ואהבת־השונא והושטת הלחי השמאלית? — וכל אלו אמר ועשה ישו לא מפני חוסר־מוסריות, אלא מפני שיש גבול בטבע־האדם לתביעות המוסריות. היהדות, שלא עברה גבול זה, נתקיים בידה מה שבתוך הגבול; ישו, שעבר את הגבול, בעל־כרחו סתר את עצמו.

ועבירת־גבול זו, קיצוניות זו בתורת־המוסר של ישו, קשורה בהשקפותיו המשיחיות.

אין ספק בדבר, שמלכות־השמים של ישו איננה רוחנית בלבד: היא גם ארצית ואפילו גשמית. די להזכיר מה שמסר פפיים, אחד מראשוני אבות הכנסיה, בשם יוחנן מאסיה הקטנה, שישו אמר: „הנה ימים באים ובגפנים תצמח רבוא של שריגים, ולכל שָׂריג תהיה רבוא של דליות, ולכל דליה — רבוא של ענפים, ולכל ענף — רבוא של ענבים, וכל עֲנָבָה תתן חמש ועשרים בַּת של יין (כל בת — 36 ליטראות), וכשיטול קדוש ענבה אחת, תאמר השניה: „אני — ענבה יותר טובה, טְלֵנִי וּבָרֵךְ בי את האלהים!' — וכמו־כן תצמיח כל חטה רבוא של שבלים, וכל גרעין יתן עשר ליטראות של סולת נקיה, וכדומה לזה יהיה גם בַּשאר — בפירות, בזרעונים ובירקות. וכל החיות, שֶׁיִּזּוֹנוּ מן המזונות הללו, שהביאה האדמה, תהיינה שלוות ונוחות זו לזו ותהיינה נשמעות לאדם בכל משמעתו" (Irenaeus, Adversus haereses, V, 33). ציור זה מתאים כמעט בכל פרטיו לציורו של ברוך הסורי (כ"ט, ה'—ח') וקרוב הוא לציור שבתלמוד (כתובות, קי"א ע"ב) ובמדרש התַּנאי הקדום (ספרי, דברים, סי' שט"ו ושי"ז, הוצאת מאיש, קל"ה—קל"ו)[1]. וישו מדבר על ה„יין החדש", שישתה ב„מלכות־שדי" (מארקוס, י"ד, כ"ה), ומבטיח „בתים ושדות" לימות־המשיח (מתיא, י"ט, כ"ח—כ"ט). ולא עוד, אלא שֶׁיֵּשׁוּ ציפה אף להחזרת המלכות המדינית לישראל: בתחילת „מעשי־השליחים" כתוב: „וכשנתאספו (התלמידים) ביחד שאלוהו (את ישו): רבי, בזמן הזה תשיב את המלכות לישראל?" (מעשי־השליחים, א', ו'). אין כאן, איפוא, ספק כלל, שישו ישיב גם את המלכות לישראל, והשאלה היא אך: אימתי ישיב אותה? —

אף ברעיונו המשיחי היה ישו יהודי גמור. ואולם גם ב„משיחותו" היה צד מסוכן לישראל.

אין כפרושים מצפים לביאת־משיח ואין כמותם מזהירים מפני „מְחַשְּׁבֵי־קצים" ו„דוחקים את הקץ". מימי הלל ושמאי והקודמים להם אין לנו מאמרים משיחיים כלל, מימי רבן יוחנן בן זכאי יש לנו מאמרים משיחיים מועטים. התַּנאים הראשונים, קודם החורבן, בשעה שהרעיון המשיחי

[1] עיין בפרטות: י. קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, II, 54—56; III, 74—78.

היה מדיני בעצם, חששו להרבות דברים עליו מפני הסכנה המדינית ומפני שנאתם להזיה בכלל. אפשר, מפני כך שנאו גם את ה„גליונים" (ה„אפוקאליפסות": „גֶלְיָנָא" נקראת בסורית ה„אפוקאליפסה" של יוחנן) שנאת־מָות (שבת, קט"ז ע"א; תוספתא, שם, י"ג [י"ד], ה'). יש כאן זהירות ידועה מפני המשיחים עם אמונה עמוקה במשיחות. כשתבוא השעה היעודה יגאל הקדוש־ברוך־הוא בכבודו ובעצמו את עמו, והמשיח לא יהא אלא כלי־שרת של האלהות. — והנה בא ישו וחושב, שאליהו הנביא כבר בא בדמותו של יוחנן המטביל, שכבר בִּשֵׂר את ביאת־המשיח, והמשיח עצמו כבר בא — והוא הוא המשיח, וכלום הדבר צריך אלא תשובה ומעשים טובים. מלכות־השמים כבר יֶשנה בעולם, כבר היא „עומדת בפתח", לפתע־פתאום תבוא, כ„גנב במחתרת" ו„כברק, שיברק מקצה־השמים ויאיר עד קצה־השמים", וכבר היא „בקרבכם" (מתי, כ"ד, ל"ז—ל"ט ומ"ב—מ"ד; לוקאס, י"ז, כ"ד, וכ'—כ"א), כלומר, בתוך בני־האדם, שהתחילו חוזרים בתשובה (עיין י. קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ' 437—438). ובפירוש הטעים: „יש בעומדים כאן, שלא יטעמו טעם־מיתה עד שיראו את מלכות־האלהים באה בגבורה" (מארקוס, ט', א'). ואל השליחים אמר: „אמן אני אומר לכם: לא תְכַלו לעבור את ערי־ישראל עד שיָבוא בן־האדם" (מתי, י', כ"ג). ובכן, אף־על־פי שאין לדעת בדיוק את היום והשעה של התחלת מלכות־השמים (השווה מארקוס, י"ג, ל"ב, אֶל מעשי־השליחים, א', ז'), הזמן, שנשאר עד ימות־המשיח, קצר הוא מאד. ואמנם, כל תלמידיו, ואף פוילוס עד סוף־ימיו, ציפו להופעתו — ל„פרהסיא" („פארוסיה" — ה„הופעה" השניה), ו„מרן אתא" (יותר נכון: „מָרָנָא תָּא" — אדוננו, בוא!) נעשתה סיסמה בפי הנוצרים הראשונים. וצפיה זו לביאתו המהירה של המשיח מבארת גם את תורת־המוסר הסנפנית והקיצונית של ישו. זהו „מוסר של בין־הזמנים", שהרבה ממנו צָלֵחַ הוא, אמנם, גם לשנים כסדרן, אבל הרבה ממנו — תביעותיו המוסריות הקיצוניות, שאין החברה האנושית בעולם־הזה יכולה לעמוד בהן — צָלֵחַ הוא לימות־המשיח, כשהכל ישתנה וכל מה שאי־אפשר לעמוד בו בימים האלה אפשר יהיה לעמוד בו בימים ההם. ואולם היהדות הפרושית, המוסרית והמעשית כאחת, הדואגת לעולם־הזה, היודעת, שאין „לדחוק את הקץ", לא יכלה להאמין, שכבר באו ימות־המשיח, ולא יכלה לקבל גם את ה„מוסר של בין־הזמנים" הקשור באמונה זו. כי מלכות־השמים של ישו היא בהוֹוֶה ו„מלכות־שדי" של היהדות היא „באחרית־הימים". הראשונה תבוא פתאום, „כגנב במחתרת"; האחרונה תהא פריה של התפתחות ארוכה ושל עבודה קשה וממושכת. הסוציאליסמוס האמתי, המדעי, האֶבולוציוני, שאינו הזיה, אלא עבודה ארוכה בחברה לשינויה ותיקונה, הוא יהודי ולא נוצרי. ואיך יכלה היהדות לעשות את ישו משיח?

היהדות, שבהכרח־השתלשלותה ילדה אדם גדול כישו, בעל־כרחה גם דחתה אותו ואת תורתו מקרבה.

---

§ 31. ישו וצמיחת-הנצרות.

כבר הודה ווילהויזן, שלא היה חשוד על חבה יתרה ליהדות: „ישו לא היה נוצרי. הוא היה יהודי. הוא לא הכריז אמונה חדשה, אלא הורה לעשות את רצון־האל. ורצון־האל נמצא לדעתו, כְּלְדַעַת־היהודים, בתורה ובשאר כתבי־הקודש, שנמנו עליה" (J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin 1905, S. 113). ואולם, אם ישו „לא היה נוצרי, אלא היה יהודי", ו„לא הכריז אמונה חדשה"—האיך קמה האמונה החדשה ונתקשרה בשמו?

על זה משיבים: פוילוס יצר את הנצרות ולא ישו. ויש בזה הרבה מן האמת. ואולם מפני־מה תלה פוילוס עצמו בישו ולא במשיח אחר שנהרג? ומפני־מה מראה פוילוס את עצמו קשור בו ובתורתו כל־כך? —

אחרים אומרים: היה צורך באותו זמן ב„גואל" ו„מושיע" בעולם האלילי, וכשנעשה ישו „גואל" ו„מושיע" ובן־אלהים כאחד, קבלוהו עובדי־האלילים וצמחה דת חדשה. כל זה נכון מאד. ואולם מפני־מה לא נשתַּכח ישו מתלמידיו היהודיים במשך שבע־עשרה שנה עד שהתחילה התנועה לנַצֵּר את האליליים? ומפני־מה מצאו האליליים „גואל" ו„מושיע" בישו דוקה ולא במשיח אחר, שקם ביהודה או בגליל באותה תקופה עצמה?

באמת גלומה התשובה על השאלה: האיך קמה דת חדשה קשורה בישו, שלא נתכוין לה כלל? — במה שנאמר עד כאן. היו בישו נטיות בלתי־מוכרות, לא־יהודיות ואנטי־יהודיות, שהיו תוצאות הפרוצס־של־הפרדה בחיים הלאומיים של ישראל, פרוצס, שבא מתוך השעבוד המדיני והדיפֶּרֶנציאַציה העממית המהירה יותר מדאי, פרי עבודתו המדינית, הכלכלית והתרבותית הזרה של הורדוס. ונטיות לא־יהודיות ואנטי־יהודיות אלו היו החומר, שממנו נוצרה אחר־כך, שלא בטובתו של ישו, הדת החדשה.

ואם הדת החדשה נתקשרה בישו ולא במשיח אחר, — זוהי סבת־הדבר: כל שאר המשיחים, כנראה, לא הטעימו את הקשר המהודק שבין הרעיון המשיחי ובין המוסר. ודאי, כולם הטיפו לתשובה ולמעשים טובים כישו. אבל יֵשו עושה את המוסר עיקר יותר גדול ברעיוני המשיחי מכל המשיחים, שקדמו לו ושבאו אחריו. הוא לא חִדֵּש כלום בתוכן של תורת־מוסרו, שאפשר למצאו כולו ביהדות, כאמור; אבל הוא חידש הרבה בצורתה. פתגמיו השנונים ומשליו האמנותיים מטביעים על כל מה שיָּצא מפיו חותם מקורי, קל להשפיע ונוח להשמע ולהזכר. ולפיכך, עם מיתתו המנוולת בידי הרומיים, לא נשתכח זכרו כמו שנשתכחו כל שאר משיחי־השקר. מוסר בלא משיחות לא היתה יוצרת דת־חדשה; אבל גם משיחות בלא תורת־מוסר מקורית, לכל הפחות, בצורתה, עממית ועמוקה כאחת, רצינית ונאה, לא היתה פועלת כלום. התחברות הרעיון המשיחי אל תורת־מוסר מוצקת בתור יסוד־היסודות שלה היא רק היא שהצילה את שמו וזכרו של ישו והיא רק היא שגרמה להם, לתלמידיו — ופוילוס

בראשם —, שיבואו לנסות ולבנות על יסוד כפול זה — של גאולה ושל מוסריות — אמונה חדשה ומורכבת, שהיתה מתאמת לרוחם של עובדי־האלילים שואפי־הגאולה בזמן ההוא: המוסר ממקור־ישראל היה חדש להם ומובן להם בצורתו הקיצונית דוקה, שהרי עולמם האלילי חשך בעדם ויותר שהיתה במוסר שלילת־העולם יותר מצאו בו חפץ; ואת הרעיון המשיחי היהודי קֵרבו אל שכלם ורגילותם במַה שעשו את המשיח בן־אלהים. ולאחר שביטלו פוילוס וחבריו גם את המילה ושאר המצוות המעשיות הוקל להם להאליליים לקבל את הדת החדשה ולסגלה לרוחם. היהודים, שהשינויים וה„סיגולים" הללו היו לא לפי רוחם ושהרגישו עוד מלכתחילה בסכנה הנשקפת מתורתו החדשה של ישו לאמונת־האחדות, לתורת־החיים ולקיום־האומה שלהם, נפרדו מעל הנצרנים, אפילו מן היהודים־הנוצרים הכשרים, ולסוף אפילו תקנו את „ברכת־המינים".

אך כל זה כבר הוא יוצא מגבול התקופה ההיסטורית, שאנו עומדים בה עתה.

שעור תשיעי:

הפרעות באלכסנדריה והצלם בהיכל.

§ 32. קאיוס קאליגולה, אגריפס הראשון והפרעות באלכסנדריה של מצרים.

בשנת 36 לספה״נ פָטר וויטֶליוס נציב־סוריה את פונטיוס פילאַטוס ומִנָה במקומו את מאַרְצֶלוֹס, שהיה משגיח ביהודה אך זמן מועט (36—37): כשאַך עלה קאַיוס קאַליגולה על כסאו (16 למארס, 37) נתפטר מאַרצֶלוס ועל מקומו בא מאַרוּלוֹס (37—41), שנשאר משגיח ביהודה ושומרון עד שמסר קלוידיוס מדינות אֵלו לאגריפס הראשון, כמו שנראה להלן. על מעשיהם של שני המשגיחים הללו אין אנו יודעים כלום. לעומת זה ידוע לנו, שוויטֶליוס בא לחג־הפסח, שנת 36, לירושלים ועשה שני חסדים גדולים לעם, אחד כלכלי ואחד דתי: הוא שמט את המכס בעד הפירות הנמכרים בעיר והחזיר את בגדי הכהן הגדול, שמימי פטוריו של ארכילאוס ועד עתה, במשך שלשים שנה (6—36), היו שמורים אצל הרומיים. על זה הכיר עם־יהודה תודה לוויטליוס. והנציב הרומי השתמש בזכותו לפַטר ולמַנות כהנים גדולים ופיטר את יוסף בן הקייף, שוסטו של ישו, ומינה במקומו את יונתן בן חנן (36—37). לאחר שנה (באב, שנת 37) בא וויטליוס שנית לירושלים כדי לעבור משם אל מדינותיו של חרתת מלך־ערב ולהלחם בו בפקודתו של טיבריוס קיסר, שלא יכול להשלים עם העובדה, שחרתת ניצח את הורדוס אנטיפס המשועבד לרומי (עיין למעלה, עמ׳ 160). ואף הפעם הראה את יחסו הטוב ליהודים. הדרך מאנטיוכיה, בירת־סוריה, לסלע (פֶטרה), בירת־ערב, הוליכה אותו ואת חילו דרך ארץ־יהודה. אבל היהודים התנגדו, כבימי פילאַטוס, להסנניות של הצבאות הרומיים בתור צורות אליליות וסמלי־שעבוד כאחד; וודאי, לא רצו בכלל, שיעברו צבאות רומיים בארצם ויגרמו לה הפסד מרובה, כדרכם. ולפיכך שלחו מלאכות אל וויטליוס לעכו, שלא יעביר את חילו דרך העיר הקדושה. והרומי הסבלן הסכים לבקשתם והוליך את חילו דרך עמק־יזרעאל, הרחק מעיר־הקודש, ואך הוא לבדו בא לירושלים. כאן ישהה שלשה ימים, ובזמן קצר זה הספיק לפטר את יונתן בן חנן ולמנות במקומו את תיאופילוס (ידידיה, יֶשֶבְאָב?) בן חנן אחיו (37—41). ואולם ביום הרביעי לבואו שמע את השמועה, שמֵת טיבריוס־קיסר, ואז השביע את העם שבועת־אֵמון לקיסר החדש. ואחר־כך חזרו הוא וחילו לאנטיוכיה.

את טיבריוס חשבו הכל לשונא־אדם. ולפיכך שמחו כל העמים שבמלכות־רומי, והיהודים בתוכם, כשעלה על כסא־המלוכה קאַיוס קאליגולה

(37—41). בפני וויטליוס, עוד בימי־שהָיתו בירושלים, כאמור, מִהרו היהודים להשבע שבועת־אמון לקאליגולה ולהקריב קרבנות בעד שלומו. ואמנם, בשנה הראשונה למלכותו יָדע קאליגולה לבלום את האוותיו הרעות ולמצוא חן בעיני־העם. בשנה השניה למלכותו (38) הסיר הזאֵב את עור־הכבש, שהתחפש בו, והראה לַכּל את תכונתו האמתית. רומי היתה אז תקיפה ביותר, כמעט כל העולם העתיק נכנע לפניה — וקיסר־רומי היה המושל הבלתי־מוגבל של מלכות־בכפה זו; ומה יעשה תקיף כּל־יכול כזה, שלא יחטא? — אך אַבגוסטוס, שהיה ראשון לקיסרים ואדם שלא מן המצוי, לא הגיע לידי שרירות־לב וזדון. טיבריוס כבר נהפך לחיה טורפת. וקאַיוס קאליגולה נעשה הזיר מיער נורא ומתועב כאחד... ההריגות של מיוחסי־רומי בלא שום סבה מספקת נעשו בימיו מעשים בכל יום. את העם, שנועז לבקש שמיטת מסים ידועים או הפחתת מסים כבֵדים, ציווה לרצוח לאלפים. וחוץ מזה, עשה תועבות מיניות נוראות, שאין הפה יכול לנבל עצמו ולפרטן. — וחיה בצורת־אדם זו יש לה הָעָזָה לתבוע—שיכירוה כל נתיני מלכות־רומי בתור אלהות. לא די שקיסר־רומי הוא מושל יחידי על מיליוני בני־אדם: הוא גם אלהיהם!... מן המלכים היוונים עבר „פולחן־המלכים" גם אל הקיסרים הרומיים. ברומי העריצו מאז את ה„גֶניוס" של הקיסר — את החלק האלהי שבו. ולפיכך, כשהקיסר מֵת, הוא נעשה „אבגוסטוס האלהי" (Divus Augustus), ובנו הוא, איפוא, בן־אלהים... קאַיוס השתמש ב„פולחן־קיסרים" זה ודרש בכל תוקף, שיעבדוהו עבודת־אלהים ממש: יעמידו את צלמו בכל בתי־המקדש המשועבדים לרומי, יסגדו לצלמו ויקריבו לו קרבנות; וכל מי שלא יעשה כך יהא נחשב לאויבו של הקיסר. והאלילות של זמנו, שהסינקרֶטיסמוס הדתי הגיע בה למרום־קצו, שנעשתה ספוג סופג אל תוכו כל מיני מושגים ומנהגים דתיים זרים ומוזרים, לא התנגדה לכך כלל. היא לא ראתה בזה שום רע: יתוַסף עוד אליל על האלילים המרובים ועוד צלם על הצלמים השונים. לא כן היהודים. הם הרי מסרו את נפשם בימי אַנטיוכוס אֶפּיפאַנס על קדושת אלהיהם היחיד והמיוחד, — ואיך יתנו כבוד־אלהים לבשר־ודם? — ואם בימי אֶפיפאַנס עוד נמצאו בוגדים „מרשיעי־ברית" בין הכהנים המיוחסים ובין ה„משכילים" והעשירים— הפעם התנגד למצותו של הקיסר כל העם כולו, למקטן ועד גדול!

שלשה קבוצים גדולים היו אז ליהודים בעולם: בארץ־ישראל, במצרים ובבבל. בבל היתה תחת ידם של הפרתיים ולא נשמעה לקאליגולה כלל. הקבוצים שבמצרים ובארץ־ישראל הראו התנגדות נמרצת לפקודותו של הקיסר העריץ שתיהן כאחת; אבל התנגדות זו שונה היתה בשתי הארצות בצורתה ובתוצאותיה.

באלכסנדריה של מצרים היו היהודים כח מדיני, כלכלי ותרבותי עצום. ומאחר ש„דתיהם היו שונות מכל עם" ומאחר שהיו להן אותן זכויות־האזרחים, שהיו ליוונים ולא היו לתושבי־הארץ מאז, להמצריים (מצבם של תושבי־

א ל ג ז י ר בימינו ממש), — על כן היתה שנאה כבושה ביניהם ובין המצריים, שקנאו בזכויותיהם, מצד אחד, וביניהם ובין היוונים, שראו בהם מתחרים חרוצים, מצד שני. המצרים שנאו אותם על זכויותיהם ועל שהחזיקו בידי רומי המשעבדת נגד אדוני־הארץ, ה„עיקריים" (הלא אך לשם כך — שיהיו על צדם נגד המצריים — נתנו להם התלמיים והרומיים זכויות־אזרח!); ואף הספורים על גלות־מצרים ועל יציאת־מצרים, שנודעו אף להמצריים לאחר תרגום התורה ליוונית והיו ידועים במקצת בעל־פה אף קודם התרגום, לא השכינו חִבה בין היהודים ובין המצריים. והיוונים שנאו את היהודים מפני טעמים כלכליים — התחרות במסחר — ומפני טעמים תרבותיים: התרבות העברית היתה ה י ח י ד ה באותו זמן, שחשבה את עצמה לא־נופלת מזו של היוונים ואף עולָה עליה בכל הנוגע לאמונת־האחדות ולמוסר חברותי. מ א ה א ל ף י ה ו ד י ם יָשבו בזמנו של קָאליגולה באלכסנדריה של מ צ ר י ם ב ל ב ד, והם מילאו שנים מחמשת רובעי־העיר — ה גֶ ט ו ה י ה ו ד י ה ר א ש ו ן, שנתהַווה מ אֵ ל י ו, לא מתוך פקודה מן החוץ בכוונה ללחוץ, להבדיל לרעה ולהשפיל. בשאר שלשת הרבעים יָשבו יהודים, מצריים ויוונים אלה בצד אלה. מאֵליו מובן, שהיו „חִכוּכים" בין היהודים הזרים ובין המצריים תושבי־הארץ ואדוניה לפנים וגם בין היהודים ובין היוונים אדוני־הארץ במשך כמה מאות שנים. נצטבר הרבה „חומר של דליקה" — ודי היה לזרוק גחלת בוערת לתוך חומר זה כדי שיַעלה הלהב עד לב־השמים. וגחלת זו זרק הנציב הרומי אַ ו ו י ל י ו ס פ ל אַ ק ו ס זמן מועט לאחר שנִתְקַפֵּר קָאיוס קָאליגולה [1].

אַוויליוס פלאַקוס נתמנה לנציב מצרים על־ידי ט י ב ר י ו ס ק י ס ר בשנת 32 לספה"נ. מצבו היה איתן כל ימי טיבריוס אוהבו (32—37), ועל־כן היו שלום ושלוה באלכסנדריה של מצרים. ואולם כשמֵת טיבריוס וקאַליגולה, שונאו של טיבריוס, עלה על כסא־רומי, מיד הרגיש פלאַקוס, שסכנה נשקפת לו מצד הקיסר החדש, ששָׂנֵא שנאת מות את כל אוהביו של טיבריוס. ולפיכך לא מצא פלאַקוס תחבולה טובה להתרצות אל אדונו הקיסר החדש, שהיה ידוע בתור „אוהב־יוונים" (פִּילְהֶלֶן), ולהתרצות ביחד עם זה גם אל תושבי־הארץ, שלא יְקַבלו עליו בפני הקיסר — מְ ר ד י פ ת ־ ה י ה ו ד י ם.

עוד כשֶׁמסרו ראשי הקהלה היהודית האלכסנדרונית בידי פלאקוס אגרת של אֵמון וברכה אל הקיסר החדש, לא שלח פלאקוס אגרת זו לרומי למרות הבטחתו. אך לאחר כמה זמן נִשלחה האגרת לקאַליגולה על־ידי א ג ר י פ ס, שהעיר את הקיסר על האַשָׁם בהתאחרותה.

אגריפס זה (ב„מעשי־השליחים" אף הוא נקרא בשם ה ו ר ד ו ס), אחר־כך — ה מ ל ך א ג ר י פ ס ה ר א ש ו ן, נולד בשנת 10 ק ו ד ם ספה"נ והיה בנם של א ר י ס ט ו ב ל ו ס, בן הורדוס הראשון ומרים החשמונאית

[1]) על המאורעות המתוארים בשעור זה עיין בפרטות: י. ק ל ו ז נ ר, רגע גדול בחיי־האומה, „השלח", כרך כ"א, עמ' 12—19, 108—114.

(אותו אריסטובלוס, שנהרג, ביחד עם אלכסנדר אחיו, בשנת 7 קודם ספה"נ, כשמלאו לאגריפס אך שלש שנים), ושל בירניקי, בתם של שלומית, אחותו של הורדוס, וקוזגבר בעלה השני (שאף הוא נרצח על־ידי הורדוס ביחד עם בני־בבא בשנת 28—27 קודם ספה"נ). בן 6 שנים, כמעט בשנת־מותו של הורדוס זקנו, נישלח לרומי כדי להתחנך שם. ברומי נעשתה בירניקה אמו ידידתה של אנטוניה, אלמנתו של דרוזוס הבכור, ואגריפס עצמו — ידידו של דרוזוס הצעיר, בנו של טיבריוס קיסר. השפעתם של מיוחסי־רומי על אגריפס היתה מזקת מאד. הוא התמכר להאוות וּלְבַזְבְּזָנוּת, שביחוד לאחר מיתת־אמו גדלו לאין שעור. וכך אכל את כל רכושו ונעשה בעל־חוב גדול. וכשמֵת דרוזוס (בשנת 23 לספה"נ) ואגריפס נשאר באין עוזר ותומך בחצר־הקיסר, מוכרח היה לעזוב את רומי, ובשנת 29—30 חזר לארץ־ישראל. מחוסר־אמצעים ובלא ידידים ועוטה גאון־החשמונאים, שדמיהם נזלו בעורקיו, בא לעיר אדומית קטנה, מְלַחַת או מחלת (Μαλααθά או Μααλάθος, דרומית לחברון, כנראה „מוֹלָדָה" — ח'רבת־אל־מִלְח כיום הזה), ושם רצה לאַבד עצמו לדעת. אבל אשה טובה היתה לו, שבכלל היתה, כנראה, השפעתה מרובה עליו לטובה, כופר (Κύπρος — שם אשה על שם פֶּרח, שממנו בא הכֹּחָל הידוע בשם „חֶנָּה" בערבית, שהנשים כוחלות בו: „אשכול הכופר", שיר־השירים, א', י"ד; „הוורד והכופר", שביעית, פ"ז, מ"ו — השווה שושנה — שם פרח ואשה) שמה כשם זקֶנתה, אמו של הורדוס (Κύπρον). כופר היתה בתה של שלומציון, שהיתה בתם של מרים החשמונאית והורדוס ושנישאה לפצאל, בנו של פצאל, אחיו של הורדוס (שֶשמו היה כשם אביו). כופר פנתה אל גיסתה, אחותו של אגריפס, הירודיאַס הידועה לנו, שבאותו זמן כבר נישאה שלא כדת לאנטיפס הטֶט־אַרכוס של הגליל, שתבוא לעזרתו של אַגריפס. אנטיפס חמל על קרובו, קבל עליו לסלק את חובותיו היותר דוחקים ואף נתן לו משרת „אגרונומון" („אגוראנומוס ביוונית — משגיח על השער, המדות והמשקלות בשוק, בעברית „משער" ב"ר, פצ"ט) בטבריה עיר־בירתו. משרה לא־יאה לבן־בנם של מלך כהורדוס ומלכה כמרים החשמונאית. אבל לא ארכו לו הימים במשרה זו. פעם אחת הלך אגריפס עם אנטיפס לצור, ושם, בשעת־משתה, התגלע ריב ביניהם — ואגריפס עזב את טבריה והלך לאנטיוכיה אל פלאַקוס, נציב־רומי בסוריה. אבל אף משם הוכרח ללכת עד מהרה, מפני שבמחלוקת בין בני־צור ובני־דמשק היה אגריפס על צדם של הדַמַשְׂקִיִּים, ופלאַקוס האשימו, שהוּשְׁחַד על־ידי הללו, וגֵרש אותו מאנטיוכיה. אז החליט אגריפס לחזור לרומי. אבל אין פרוטה בידו — והוא מוכרח לִלְוות כסף בּרִבית קצוצה מאיזה עבד משוחרר של בירניקה אמו, פְּטרוס שמו. כשבא לעיר־החוף אנתידון (חרבות „תידה" כיום) הסמוכה ליבנה, רצה ה„משגיח" („האפיטרופוס") של יבנה, הירניוס קַפיטון, שבקרוב נראהו משתתף במאורעות היותר מעציבים, לאסרו בתור בעל־חוב לקיסר (הוא חב לו בשעת

שהייתו ברומי 300,000 סֶסְטֶרְצִיות, לערך 2,300 לי״ש), וברוב עמל נמלט מידו. הוא בא בספינה ל א ל כ ס נ ד ר י ה, ובהשתדלותה של כופר אשתו ועל אחריותה הוא לוֶה מן הערַבּאַרכוס א ל כ ס נ ד ר ל י ס י מ א כ ו ס, אחיו של פ י ל ו ן הפילוסוף (ערַבּאַרכוס הוא גובה מכס־היאור ולא ראש הקהלה באלכסנדריה),—אלכסנדר זה, שהיה מנהל־עסקיה של א נ ט ו נ י ה ה צ ע י ר ה, בתו של א נ ט ו נ י ו ס ה„טריומוויר' —, סך של 200,000 סֶסְטֶרְציות (לערך 1,500 לי״ש) [1]. ובאביב, שנת 36, הוא בא ל א י ט ל י ה, לעיר ק פ ר י, שבה יָשב אז טיבריוס־קיסר. הקיסר מקָרב אותו וממַנה אותו משגיח על בן־בנו. אבל אגריפס מתקרב גם אל ק אַ י ו ס ק א ל י ג ו ל ה, בן־בנה של אַנטוניה, ידידת־אמו לפנים. מצבו החמרי לא הוטב עדיין. על חובותיו הישנים נוספו חדשים: כ י ו ס ף ב ן־ ט ו ב י ה לפנים וכ ה ו ר ד ו ס זקנו זה לא כבר אף הוא לווה כסף הרבה (מיליון סֶטרציות) מ ש ו מ ר ו נ י אחד, מן העבד המשוחרר תַ ל ו ס. והוא יכול לקוות לטוב אך אם קאליגולה ידידו יֵשב על כסאו של טיבריוס. בפני אֶבטוּ׳כוס רַכָּבוֹ הוא מביע לקאליגולה את רצונו, שטיבריוס ימהר למות ולפַנות את כסאו לו, לקאליגולה. וכשמסר את רכבו זה לדין בעוון־גנֵבה מסר אֶבטוּ׳כוס לטיבריוס את דבריו של אגריפס. מתחילה לא שם הקיסר לב לזה. אך כשנתבררה אמתותו של דבר ציווה טיבריוס לאסור את אגריפס בשלשלת של ברזל ולהושיבו בבית־האסורים, שבו יָשב אגריפס ששה חדשים, עד שמֵת טיבריוס קיסר (16 למאַרס, 37 לספה״נ).

ק אַ י ו ס ק אַ ל י ג ו ל ה, שהוכרז למלך אחר טיבריוס, זכר את אגריפס ידידו, שסבל על התמכרותו אליו. הוא מוציא אותו מבית־האסורים וממליך אותו על הטֶטראַרכיה של פ י ל י פ ו ס בן הורדוס, שמֵת זמן מועט קודם לכן בלא בנים. ה„ממלכה' היתה קטנה מאד: היא כללה אך את ב ש ן ואת חַוְרָן ואת ט רָ כ ו נ ה (ארגוב) בעבר־הירדן מזרחה; וה„מלכות' היתה דלה אף במובן כח־השלטון, כי מה היא מלכות, שניתנה במתנה? — ואולם אגריפס, שכְּדָמו כך היתה נפשו מורכבת מתכונות־ההורדוסיים ותכונות־ההשמונאים, מצא את עצמו בימים האלה דוקה, כשהגיע לשנות־בינה זה כבר (הוא היה אז, כשנתמַלך בשנת 37 לספה״נ, בן 47 שנים!). שָׂבַע תענוגות והוללות בחצרות הגויים והעריצים נתעורר בו ה י ה ו ד י, נתעורר בו ה ח ש מ ו נ א י. הוא רצה לפעול בארצו ולעבוד לטובת־עמו. ולפיכך לאחר שנה שלַמה, שבה כבר נקרא עליו שם „מלך', אבל הוסיף לשבת ברומי במסבתו ההוֹלֵלָה של קאַליגולה, בקש רשיון מן הקיסר לחזור ליהודה ולפקח על עניני־מדינתו הקטנה. אפשר, מתיָרא היה לשהות עוד במחיצתו של הקיסר ההולל, שאז התחיל שגעונו מתגלה

---

[1]) הידיעות הללו שבקדמוניות, י״ח, ו׳—ז׳, שמתארות את אגריפס בצבעים שחורים ביותר, מצריכות זהירות מרובה: הן נובעות ממקור יווני אויב לאגריפס; בעוד שהידיעות על ימי־מלכותו, שמתאימות לַמה שבא עליו בתלמוד (קדמוניות, שם, ח׳, וי״ט, ד׳—ט׳), באו ממקור יהודי אוהב לאגריפס.

בתועבות נוראות, — וברומי היו מאשימים בהן את אגריפס, כאילו השפעתו המזקת היא שגרמה לכך. אפשר גם־כן, שלא היה בטוח בהייו, כמו שלא היו בטוחים בחייהם כל ידידי הקיסר ברומי, — ואגריפס רצה להיות „ידידו מרחוק". איך שיהיה, המלך „בחסד־הקיסר", בעל הממלכה כבַף־איש, יָצא ליהודה ברשיון־הקיסר. הוא היה מוכרח לעבור דרך א ל כ ס נ ד ר י ה ולעמוד שם זמן־מה עד שיֵצא ליהודה. ומפני שיָדע את יחסם של היוונים האלכסנדרונים אל היהודים בכלל ובפרט אליו — אל „מלך־אביון" זה, שעוד לפני זמן מועט הוצרך ללוות כאן כסף כדי ללכת לאיטליה ושֶׁכל „מלכותו" לא היתה אלא נדבתו של הקיסר, — לא רצה ב„פגישה" רשמית וב„ראיונות" פומביים ובקש את רב־החובל, שיכנים את ספינתו אל הנמל האלכסנדרוני ב ל י ל ה, ולא יוָדע לאיש כי בא. רב־החובל עשה כרצון־המלך. אף־על־פי־כן נודע דבר־בואו. היהודים שמחו עליו: עוד פעם יש מלך לישראל, ארבעים שנה לאחר שלא נשא עוד יהודי כתר־מלכות; והיוונים המצריים קִנאו ביהודים. והקנאה התפרצה בצורות של לעג והתעַללות. היוונים נתכנסו ב„גו'מנסיון" (מקום־ההתגוששות) של העיר. שם דרשו דרשות של דופי מלאות־ליצנות על אגריפס ועל עמו, ואחר־כך ערכו שם מחזה־התולים זה: באלכסנדריה היה משוגע אחד ו ק אַ ר אַ ב א ס שמו, שלא היה עושה רעה לשום אדם, אבל היה מהַלך עָרום ברחובות ביום ובלילה, בקיץ ובחורף, ונערי־הרחוב והטיילים היו משַׂחקים בו. את קאַראַבאס זה הבהילו אל ה„גו'מנסיון", העמידוהו באמצע כדי שיהא נראה לַכֹּל, הניחו על ראשו ספר במקום כתר־מלכות, עטפוהו במחצלת במקום „פורפוריה" (מעיל־ארגמן) ונתנו בידו קנה רצוץ, שנתגלגל ברחוב, במקום שרביט של מלך. והבחורים היווניים, שעטרו אותו מסביב, שמו מקלות על שכמם, כאילו היו שומרי־ראשו של המלך. ומן הנאספים התחפשו אחדים כאילו באו לבקש את משפטם מאת המלך, אחרים — כאילו באו להתיָעץ על עסקי־המדינה, והשאר — כאילו הם מקַדמים פני־המלך בתרועה. ופתאום התחילו כולם קוראים בקול גדול: „מָרָן!" (Μάριν), שפירושו בסורית: „אדוננו" (המלך), ואחר־כך צלבו את קאַ־אַבאַס[1]. כך עלבו היוונים את אגריפס המלך ואת היהודים שכניהם. ולמרות מה שאגריפס היה ידידו של הקיסר לא מיחה פלאַקוס בידי העולבים המחוצפים.

כשרוצים לפרוע פרעות באומה גוזלים ממנה קודם לכן את כבודה ואת זכויותיה. כשלא פגעו צוררי־היהודים באלכסנדריה בשום התנגדות לתעלוליהם מצד הרָשות, לא הסתפקו בלֵיצנוּת בלבד. כדי לכסות על עלבונו של י ד י ד־הקיסר עשו את עצמם כתובעים מידי היהודים את עלבונו של ה ק י ס ר

[1]) ו ו י נ ד ל א נ ד משער, שהספור בדבר ב ר - א ב א, Βαραββᾶς ביוונית, שנאסר ביחד עם י ש ו, והצחוק, שעשו להם החיילים הרומיים כשהלבישו את ישו ארגמן והכו את ראשו בקנה ושמו עליו עטרה של „שוכה יהודית" — אקאנתוס — וקראו לו: „שלום לך, מלך-היהודים" — ואחר-כך צלבוהו, — כל אלה אינם אלא בת-קול מספור זה על קאראבאס או „כראבא" — „בר-אבא", בחלוף כ' בב'. עיין י. ק ל ו ז נ ר, ישו הנוצרי, עמ' 376—377.

ע צ מ ו: הם דרשו להעמיד את צלמו בבתי־התפילה (προσευχαί)[1] של יהודי־אלכסנדריה. פלאַקוס התיר את הדבר—והצלמים הוצגו בבתי־התפילה של היהודים בחוזק־יד. ולאחר ימים אחדים הוציא הנציב הרומי כרוז, שאין היהודים באלכסנדריה שָׁוים בזכויותיהם לכל שאר האזרחים בתוכה, אלא זרים הם בה וגֵרים. ומיד התחילו פ ר ע ו ת נוראות ביהודי־אלכסנדריה. בתור זרים וגרים התחילו מגרשים אותם מארבעת רובעי־העיר ודוחקים אותם לתוך רובע א ח ד — ה ג ַ ט ו־מ א ו נ ס ה ר א ש ו ן. והיוונים חדרו אל תוך הבתים, שעזבו היהודים מאונס, שדדו, חמסו וחִלקו ביניהם את ה„שלל". דלתותיהם של בתי־המלאכה, שהיו סגורים אותו יום מפני שחָל בו יום־האבל על מיתתה של ד ר ו ז י ל ה, אחותו של קאַליגולה, נשתַּברו וכל מה שנמצא בבתי־מלאכה אלה הוצא החוצה ונתחלק בין הפורעים. לחיות רעות נהפכו היוונים: בכל מקום, שפגעו ביהודי, רגמו אותו באבנים או הממוהו באַלה; ועל־פי רוב היו בוחרים לעַנותו בכל מיני עינויים מִלְהָרְגוֹ בבת אחת. ואפילו על המתים שפכו את חמתם: הם הטילו מומים אף בגופות המֵתות, ואחדות מהן — אף שרפו באש בראש־חוצות. כמה וכמה יהודים נסחבו ברחובות והוכו מכות אכזריות. א ר ב ע מ א ו ת בתים של יהודים נהרסו ונבוזו, וביניהם—הבתים של שלשה מראשי קהלת־היהודים. בתי־הכנסיות מקצתם נהרסו ומקצתם נִטַּמאו על־ידי צלם־הקיסר, שהועמד בהם. ובבית־הכנסת היותר גדול והיותר חשוב, כנראה[2], זה שעליו אמר ר' י ה ו ד ה: „מי שלא ראה דיפלוסטון של אלכסנדריא של מצרים לא ראה בכבודן של ישראל" (סוכה, נ"א ע"ב; תוספתא, שם, ד', ו'; ירושלמי, שם, פ"ה, ה"א),— בבית־כנסת זה העמידו את צלמו של קאַליגולה על גבי מרכבה (quadriga) יְשָׁנה ונפסדת, שהביאוה מן ה„גו'מנסיון", שבו שִׁמשה למשחק־המֵרוץ . . .

האבות הרוהנים של הפרעות הנוראות הללו היו, כעתה כן אז — ס ו פ ר י ם צוררי־יהודים: א י ס י ד ו ר ו ס, שמפני התנפלויותיו הגסות במחברותיו הקולניות נקרא בשם „רוצח־הקולמוס" (καλαμοσφάκτης), ל א ַ מ פ ו ן חברו, וביחוד זרזיר־העט א פ י ו ן; ועיד נדבר עליהם למטה. ופלאַקוס ראה את ההסתה לפרעות ואת הפרעות עצמן ולא רק לא מיחה בידי הפורעים, אלא אף היה להם לעזר. ביום־הולדתו של הקיסר קאַליגולה (31 לאבגוסט, 38) ציווה הנציב הרומי לאסור 38 מראשי־היהודים באלכסנדריה, מן הזקנים ונשואי־הפנים

[1]) המלה היוונית Proseuche היא תרגום המלה העברית „בית-תפילה", המלה היוונית Synagoge היא תרגום המלה העברית „בית-כנסת". יש ביניהן הבדל-המושג, אך לא הבדל־המהות. מצד זה יש להשלים את דבריו של S. Krauss, Synagogale Altertümer. Wien 1922, SS. 11—17, 282—283.

[2]) אני אומר „כנראה", מפני שלכך מתנגד ר"ש ק ר ו י ס במאמרו: „הבסילקי בתלמוד", „השלח", כרך ל"ט, עמ' 14 — 15, ועיין גם ספרו החדש והחשוב מאד: S. Krauss, Synagogale Altertümer, SS. 261—263, 335—336. ואולם הרי אף הוא מודה ב„השלח", שם, עמ' 15, ובספרו, עמ' 261, שאף מתפללים היו שם בקבוץ, וכבן היתה ה„בסילקי" גם בית-תפילה גדול וחשוב, ופילון יכול היה להתכוין גם לה.

שבהם, ובשלשלאות של ברזל נסחבו אל התיאַטרון, ששם גזר להלקותם בפני שונאיהם, שנתאספו לראות בחרפת־היהודים ובעינוייהם... אף־על־פי שלא היתה שום רשות לשום אדם לשים עונש־מלקות על היהודים, ובפרט על ראשי־הקהלה שלהם, ואף־על־פי שהחוק הרומי אסר להלקות ביום־הולדתו של הקיסר אפילו רוצחים פשוטים, משום כבודו של קיסר, התיר הנציב לעצמו להלקות ביום כזה את ראשי־היהודים, שהרי בזה קָנא לכבוד־הקיסר, שהיהודים סֵרבו לתת לו כבוד־אלהים. כמה מן הלוקים מתו תחת יד המַלקים, ואחרים מתו אחר מחלה קשה מכאב ומחרפה. ולא רק על זקנים וראשי־עם לא חסה עינם של צוררי־היהודים, אלא אף על נ ש י ם. נשים יהודיות הוכרחו לאכול בשר־חזיר בתיאַטרון, לעין רואים. ואחר כל אלה שלח פלאַקוס את שר־המאה ק אַ ס ט ו ר בלוית גדוד של צבא להפש בכל בתי־ישראל, שמא ימצא בהם כלי־זין: כפי הנראה, מתיָראים היו היוונים ופלאַקוס מגינם, שמא יָגֵנו היהודים על עצמם בעת צרה חדשה, או שמא ינקמו מן היוונים נקמת דמם השפוך וכבודם המחולל. משום כך מצא לנחוץ לעשות „חפוש" בבתי־היהודים וליטול מהם את כל כלי־הזין, שימָצאו ברשותם. בַּלָּשֶׁת זו בדקה אפילו בחדריהן של הבתולות התמימות ולא חסה על צניעותן... אבל שום כלי־זין לא מצאה. שהרי עוד שנים אחדות קודם הפרעות נאסרה באלכסנדריה על־ידי הנציב הרומי כל „נשיאת־נשק" (μαχαιροφορία).

זהו ה פ ו ג ר ו ם ה א נ ט י ש מ י ה ר א ש ו ן בהיסטוריה הישראלית. וכמה הוא דומה לאותם שבאו אחריו במשך תשע־עשרה מאות שנים!...

ואולם כל השתדלותו של פלאַקוס למצוא חן בעיניו של קאַליגולה לא הועילה כלום. הקיסר החדש לא יכול, כנראה, לסלוח לו את ידידותו של טיבריוס או את עלבונו של אגריפס ידידו, שנוסף על הידיעה בדבר מעשה־הליצנות נגדו, נגד אגריפס, הודיע לקאַליגולה, שפלאקוס לא שלח לרומי את אגרת־הברכה לכבוד התקסרותו של קאַליגולה, כמסופר למעלה. ובימי חג־הסוכות, שנת 38, ימים מועטים אחר הפרעות, נאסר פלאַקוס פתאום על־פי פקודת־הקיסר ונשלח לרומי, ומשם הוגלה לאִי־ א נ ד ר ו ס בים האֵיגֵאִי, ששם נהרג לאחר זמן מועט בפקודתו של קאַליגולה. היהודים רָאו נקמה באויבם. אבל גזרותיו לא בטלו, יחסם של היוונים אליהם לא הוטב ועדיין היו צפויים לכל צרה ואסון. וכך החליטו יהודי־אלכסנדריה, כנראה, בחורף, שנת 40 (על הזמן עיין מה שכתבו: Schürer, I⁴, 501—502, Anm. 174: Grätz, III, I⁵, 761—762), לשלוח את ה„מלאכות אל קאַיוס", שהפילוסוף הגדול פ י ל ו ן עשה לה זכר־עולם בישני חבוריו: „המלאכות אל קאיוס" (נתַּרגמה עברית מתרגומו הגרמני של אֶ ק ה אַ ר ד על־ידי ר' מ ר ד כ י א ה ר ן ג י נ צ ב ו ר ג, ווילנה תקצ"ז) ו„נגד פלאַקוס" (שעדיין הוא מצפה למתרגם עברי).

§ 33. המלאכות אל קאיוס.

מלאכות יהודית־אלכסנדרונית זו היתה של חמשה אנשים (לפי עדותו של פילון, בעוד שיוסף בן מתתיהו, קדמוניות, י"ח, ח', א', אומר, שהיתה של שלשה אנשים, וכמובן, נאמנת עדותו של פילון יותר, שהרי הוא היה ראש־המלאכות). אבל היוונים האלכסנדרונים שלחו מלאכות לרומי לקטרג ולהשטין על היהודים ולהצדיק את הפרעות ואת שלילת־הזכויות. במלאכות אנטי־יהודית זו השתתף אחד מראשי־המסיתים לפרעות, ה„גו'מנסיארכוס" (ראש־ה„גו'מנסיון") איסידורוס הנזכר למעלה, ואפשר—אף חברו לשנאת־היהודים לאמפון, ששניהם ידועים לנו עכשיו מתוך הפפירוסים היווניים, שנתגלו בשנים האחרונות: מתוכם נודע לנו, ששניהם נדונו למיתה בפקודתו של קלודיוס קיסר בבית־דין של כ"ה סינאטורים [1]). ובראשה של המלאכות היוונית עמד צורר־היהודים הידוע אפיון, שכנגדו כתב יוסף בן מתתיהו את ספרו „קדמות היהודים נגד אפיון". הפכים יותר גדולים משני ראשי־המלאכויות אי־אפשר גם לשער. אחד מן הפילוסופים היותר חשובים שבכל הדורות, אדם בעל נפש זכה כבדולח וטהורה כעצם־השמים, בעל לב רגיש, דמיון עשיר והגיון עמוק, אדם רחוק משאון־החיים ומשנאה וקנאה ותחרות ועוסק כל ימיו בעיון ובהסתכלות ובחשבון־הנפש, — זה היה ראש המלאכות היהודית. והוא היה צריך להתגושש עם אגיטאטור יווני־מצרי מאלה ה„מושלמים", שיודעים את הכל וכותבים על הכל וידם בכל, שבספריו הנקל היה לו לבדות דברים, שלא היו מעולם, ובחיים רדף כל ימיו אחר הכבוד המדומה ואחר הפרסום הקולני, עד שטיבריוס קיסר קרא לו, לדבריו של פליניוס הזקן (Hist. nat., praef., § 25), בשם „צלצלי־השמע של העולם" (Cymbalum mundi), ופליניוס עצמו אומר, שראוי לקרוא לו: „התוף של תהלת־עצמו" (propriae famae tympanum). דברן רועש וחציף כזה בידוע שינצח. ולא קשה היה לראות מראש, שהמלאכות היוונית תצליח יותר במשלחתה, ובפרט אצל אדם כקאליגולה, ובפרט שבפרט אם היוונים עשו עצמם מגינים על כבודו האלוהי. עד מהרה עלה בידי המלאכות היוונית למשוך על צדה — ודאי, לא בחנם — את העבד הליקון, שהיה חביבו של קאליגולה. בצר להם רצו גם היהודים „להתוודע" אל הליקון ולהרצות לפניו את ענינם; אבל דבר זה לא עלה בידם. אז החליטו למסור לקיסר ספר־זכרון בכתב, מעין מה שמסר לו אגריפס המלך קודם לכן. קאליגולה קבל אותם מתחילה ב„שדה־מארס", סמוך לרומי; אבל לא שמע לטענותיהם ואך הבטיח לקבלם שנית ולשים אז לב לדבריהם. בינתיים יצא הקיסר לפוטיאולי שבקרבת ניאפוליס—ואף שליחי־היהודים יצאו לשם אחריו. שם הדביקתם הבשורה

[1]) עיין על זה מאמריו של תיאודור רינאך, Revue des Etudes Juives XXXI et XXXVIII. ועיין עכשיו גם־כן: Ed. Meyer, Ursprung u. Anfänge des Christentums, III, 540—544.

הרעה בדבר פקודתו של קאליגולה להעמיד צלם בהיכל, כמו שנראה בסעיף הבא. כל השתדלותם, שיקבלם הקיסר בפוטיאולי, עלתה בתהו. קאליגולה חזר לרומי — ואף הם אחריו. אך לאחר זמן קבלם ברומי בגנים של מיצינאס (העשיר הנדבן, שעל שמו נקראים ה„מיצינאַטים" שבכל האומות) ולאַמיה. ראיון זה, שתֵּאֵר פילון בפרטות, הוא עלבון אחד ארוך למלאכות היהודית.

הקיסר לא מצא שעה פנויה אחרת לדבר עם שתי המלאכויות, שבאו מאחת מן הערים היותר חשובות שבמלכות־רומי והמתינו לראיון כמה וכמה חדשים, זולת בשעה שבא אל הגנים הנזכרים כדי לצוות לבנאים על בית־הקיץ, שעלה בדעתו לבנות בגנים אלה. ולפנינו מחזה נהדר זה: הקיסר מתרוצץ לכאן ולכאן ומורה הוראות לבנאים — ומאחריו נגררים חברי־המלאכות ומרִצים באותה שעה, דרך־הִלוּכָם, את טענותיהם. והקיסר פונה לפניו — ומצַוה את ציווייו לבנאים, ולאחריו — ומשיב על דברי־השליחים...

איסידורוס מחניף לקיסר: כמה רעים וחטאים הם היהודים, שאינם רוצים לתת לקיסר־רומי כבוד־אלהים! וכשהפילוסוף הזקן פילון מתחיל להצטדק על זה ולבאר את הענין, אין הקיסר נותן לו לדבר ומפסיקו באמצע בשאלה, שמתוכה נראה ברור, שלא שמע מדברי ההצטדקות והביאור כלום:

— ובכן אתם הם בוזי־האלהות, שאינכם מאמינים באלהותי ומעריצים אֵל בלא שֵׁם, בעוד שהכל זולתכם מעריצים אותי? —

ועל שאלה זו הוא מוסיף דברי־גידוף, שפילון אינו רוצה לחזור עליהם בספרו... בינתיים פונה הקיסר אל הבנאים — ושתי המלאכויות נגררות אחריו ומוסיפות להרצות לפניו את טענותיהן. איסידורוס מלשין, שאין היהודים מקריבים קרבנות לשלומו של הקיסר. וכשהיהודים משיבים, שכבר הקריבו בעדו שלש פעמים: כשנתקסר, כשֶׁקם מחָליו וכשניצח את אויביו בגרמניה, אומר קאַליגולה:

— מה לי, שאתם מקריבים בעדי, אם לי אין אתם מקריבים? —

וקודם שהספיקו היהודים להשיב דבר הוא פונה אליהם פתאום בשאלת־לגלוג:

— מפני מה אינכם אוכלים בשר־חזיר? —

חברי המלאכות היוונית צוהקים בכל פה ל„חכמה רבתי" זו של הקיסר, כדרך העבדים המבקשים למצוא חן בעיני אדוניהם. ושוב פונה קאַליגולה פתאום ובהפזון אל היהודים בשאלה:

— הודיעוני־נא, על אֵילו תעודות אתם סומכים בתביעה, שיֵש לכם על שיווי־זכויות? —

ובלא שהמתין לתשובה הוא פונה עורף למלאכות ורץ לדרכו ברמז, שהראיון נגמר. וכשהמלאכות היהודית כבר מכינה את עצמה ללכת הוא אומר:

— רואה אני, שבני־האדם הללו הם יותר שוטים משהם רשעים, ואף מפני כן הם כופרים באלהותי.

ובזה נגמרה המלאכות, שתוצאותיה היו — אפס. נקל לשער את מצב־רוחם של חברי־המלאכות. אבל פילון מנחמם ומדבר על לבם, שלא יתעצבו ולא יתיָאשו: הן אמנם, קאַיוס כעס עליהם והביע את כעסו בדברים קשים; אבל הרי בדבריו הכעיס קאיוס גם את האלהים, — ובכן לא יִנָּקה מעונש וקצו קָרוֹב.

ואמנם, לאחר שנה בערך נהרג קאליגולה (24 ליאנואר, 41), וכשעלה ק ל ו י ד י ו ס על כסא־רומי נתאשרו על־ידו כל זכויותיהם של יהודי־אלכסנדריה, הותר להם לשמור את דתם ולעבוד את אלהיהם לפי חוקיהם (כלומר, נתאשרו גם שיווי־זכויותיהם ה מ ד י נ י וגם ה אַ ב ט ו נ ו מ י ה ה ת ר ב ו ת י ת שלהם) ואף נקנסה מיתה על א י ס י ד ו ר ו ס ו ל אַ מ פּ ו ן, כאמור. כל זה נעשה לא בלא השפעתו של א ג ר י פּ ס מלך־יהודה, שהשתדל בעד אֶחיו בתפוצות־הגולה כהורדוס זקנו — ולא מטעמו.

---

§ 34. הצלם בהיכל והגנת העם על מקדשו.

כשֶׁיָשבה המלאכות היהודית האלכסנדרונית בפוטֵיאולי מלאה דאגה לתוצאות־ענינה ומצפָּה יום־יום לראיון, קרַב אל חברי־המלאכות בבהלה ובמרוצה אדם מבולבל וכבד־נשימה, הטה אותם הצדה וכאילו בא לידי אפיסת־הכחות מלמל:

— שמעתם את ההדשות? —

ולא יכול לדבר עוד, כי עיניו זרמו פלגי־דמעות. פעם ושתים ושלש נסה לדבר — ולא יכול מפני הדמעות.

נבהלים ומְרֻטטים האיצו בו חברי־המלאכות שהקיפוהו להמנע מבכי ולספר את דבר־האסון. ואך אז התעודד ואמר מתוך בֶּכִי:

— אין לנו מקדש עוד! צלם גדול ציווה קאיוס להעמיד בתוך קודש־הקדשים וקרא למקדש בשמו של זיאוס!

כפסילי־שיש נעשו חברי־המלאכות. הם כאילו קפאו ולא יכלו לזוז ממקומם. ענינם הפרטי, ענין יהודי־אלכסנדריה, נדחה לגמרו מפני הענין הכללי— צרת המרכז הלאומי של כל היהודים. פ י ל ו ן עצמו מטעים דבר זה: צרתם של יהודי־אלכסנדריה היא „צרת־הפרט" וזו של יהודי ארץ־ישראל היא לו „צרת־הכלל" (עיין: Legatio ad Cajum, §, 29, Mangey, II, 573, ובתרגום העברי, עמ' 27—29). — ופילון הפילוסוף התאושש קודם שאר חברי־המלאכות ושאל לסבה, שגרמה לשגעונו החדש של קאיוס. ועל זה קבל תשובה זו:

בעיר י ַ ב נ ה שביהודה, שמילאה אחר החורבן תפקיד גדול כל־כך, נתיישבו גם יוונים; ובימי שלטון הרומיים ביהודה נעשתה עיר זו נחלתו של קיסר־רומי. לנציב־הקיסר נתמנה בה הֵ י רֶ י נ י ו ס קַ פּ י ט ו ן, אחד מן הפקידים החמסנים הרומיים, שכבר ראינוהו מתנגש עם א ג ר י פּ ס. בין היהודים ובין היוונים היו סכסוכים גם בִיבנה, כמו בשאר הערים, שבהן יָשבו שני העמים

מעורבים זה בזה; אלא שמכיון שהיהודים היו בה הרוב היתה בה ידם על העליונה. מה עשו היוונים? — כדי להקניט את היהודים ולהחניף לקיסר בנו ביבנה מזבח מלבֵנים וטיט לכבוד קֵא י ו ס ה א ל ו ה. היהודים לא יכלו להרשות דבר כזה על א ד מ ת ־ י ה ו ד ה: זה היה בעיניהם חילול־השֵׁם והמעטת זכויותיהם הלאומיות בארץ־מולדתם כאחד. הרי על־ידי בנין המזבח האלילי ביבנה הראו היוונים, שהם אדוני־העיר; והקנאה לדת־ישראל והשנאה לעבודת־האלילים היו חזקות אז באומה עד לאין שיעור. על־כן קמו היהודים ביבנה והרסו את המזבח. אז קִבל עליהם הירֵניוס קפיטון, שכמובן, היה על צד היוונים, לפני הקיסר והשתמש בהזדמנות זו להלשין על היהודים כולם, שהם עם שאינו מקבל מרות, דתיהם שונות מכל עם ואת הקיסר אינם מעריצים. קל לשער כמה הכעיסו דברים כאלה את קֵאליגולה המטורף! — צריך היה לעשות נקמות ביהודים. ומיד יצאה פקודה מלפניו להעמיד את צלמו ב מ ק ד ש ה ג ד ו ל ש ב י ר ו ש ל י ם, שעיני כל היהודים נשואות אליו. ולמַלא אחר הפקודה צריך היה פֶּ ט ר ו נ י ו ס, שזה לא כבר נתמנה על־ידי קֵאליגולה לנציב־סוריה. ומאחר שקֵאליגולה יָדע אף הוא, מה עזה קנאת היהודים לדתם, והכיר, שלא יתנו להעמיד צלם בהיכל בלא התנגדות, ציווה לפטרוניוס, שיקח עמו את מחצית הצבא־הרומי, שעמד על נהר־ פ ר ת כדי לשמור את גבול־ממשלתה של רומי מן ה פ ר ת י י ם (ש נ י לגיונות רומיים ולא ש ל ש ה, עיין: Schürer, I[4], 503, Anm. 178), ובהם ידַכא כל התקוממות ויעמיד את הצלם בחוזק־יד. הדבר נודע בארץ־ישראל (לדברי הביאור למגילת־תענית, פי"א) בערב סוכות (שנת 39) — והיהודים נדהמו. הרבה מהם לא האמינו בדבר: זולת אַנטיוכוס אֶפיפאַנס לא נועז שום מלך נכרי לחלל את הבית הגדול והקדוש. אבל עד מהרה ה ו כ ר ח ו אף קטני־האמנה להאמין בדבר־הנורא: בסוף החורף, שנת 40, כבר באו פ ט ר ו נ י ו ס וחילו ל ע כ ו לחרוף שם, ו ב צ י ד ו ן כבר היה הולך ונעשה הצלם על־ידי האמנים הכנעניים.

במהירות־הברק נתפשטה השמועה הנוראה ביהודה—ורעדה אחזה את כל העם. את כ ל העם—לא את הגדולים ולא את תלמידי־החכמים בלבד. התעוררות גדולה קמה בין יושבי־הערים, שאמונתם היתה מיוסדת על דברי־הנביאים ועל תורת־הסופרים, כבין יושבי־הכפרים, שבתור „עמי־הארצות" הורגלנו לחשבם לקטני־אמונה. כפי הנראה, נמצאו אנשים, שנִהלו תעמולה נמרצת בערים ובכפרים של ארץ־ישראל במשך החדשים, שעברו מסוף החורף עד תחילת־הקציר, ועוררו את העם, שלא יתן לפטרוניוס להפיק זממו של קֵאיוס — ויהי מה! — אפילו אם יהא צורך בדבר לערוך מלחמה על רומי! (קדמוניות, י"ח, ח', ב'—ד', ו'). ובתחילת־הקציר (אייר, שנת 40) נהרו מכל קצות ארץ־ישראל, מן הערים ומן הכפרים, יהודים ל א ל פ י ם ו ל ר ב ב ו ת אל בקעת־ ע כ ו, והמון גדול עמד לפני פטרוניוס וחילו הנדהמים. „כענגה כִּפְּתָה שפעת־היהודים את כל פיניקיה"— מספר פ י ל ו ן. מתחילה ראו החיילים הרומיים בהמון יהודי זה מחנה עצום

של צבא, שבא להלחם ברומיים על דתו; ובאמת היתה גם החלטה כזו בעם, לפי רמזיו של יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, שם, שם; מלחמות, ב׳, י׳, א׳ וד׳), אלא שזה היה צריך להיות האמצעי האחרון, מתוך יאוש. העם לא בא להלחם, אלא לעמוד על נפשו—דתו ומקדשו ומסורת־אבותיו. ובעוד הרומיים והיהודים עומדים זה לעומת זה, מחנה מול מחנה, — והנה התפרצה מכל המחנה היהודי העצום יללה איומה אחת, שהחרידה גם את הרומי אביר־הלב... פֶּטרוניוס העיף עיניו על ההמון הגדול—והנה הוא מסודר בשש מערכות, שהן מתחלקות לשלש מחלקות: זקנים, גברים וילדים מצד אחד וזקנות, נשים וילדות מן הצד השני. וכמעט נגש פטרוניוס אל מלאכות המוגית זו, שלא ראתה עין־מושל כדוגמתה, נפלו כל שש המערכות על פניהן לארץ — וישוב הרעידה את האויר בקשת־רחמים על המקדש ועל אמונת־אבות...

נע בקרבו לבו של פטרוניוס. הוא ציווה להמון, שיָקום ויעמוד על רגליו. כל העם התנער לאט־לאט וראשיו נגשו אל פטרוניוס בראש מכוסה־אפר, בעינים דומעות ובידים כפותות על הגב, כִידי־האסורים. ובמצב של ענוה והשפלה־עצמית זו דברו דברים, שאַף גבורי־הגבורים, העזים שבאומות, יכולים היו לאמרם. הם מסרו מודעה:

— „לא להלחם באנו, כי מי יכול לדון עם שתקיף ממנו—עם הקיסר?— אבל יש רק שתי אפשרויות: או לא להעמיד את הצלם או — להשמיד את כל עם־יהודה עד אחד. ובכן, אם החלטתָ להעמיד צלם בהיכל, הַשמידה־נא קודם־לכן אותנו כולנו, ואחר־כך תעשה מה שלבך חפץ. כי כל עוד אנו יכולים לנשום אפילו אך נשימה אחת, אין אנו רשאים להרשות, שיֵעשה דבר נגד תורתנו.—לא חסרי־דעה אנו להרים יד באדוננו התקיף. הנה צוארותינו פשוטים לטבח ונפשנו להורגים. אבל מה לך ולחיילים?—אנחנו, אנחנו—הכהנים, שמִלאו את ידיהם לזבוח את זבחי־הצדק האלה: את נשינו נזבח תחילה על מזבח־קדשנו ונהיה רוצחי־נשים, ואחריהן — את אַחינו ואחיותינו — ונהיה רוצחי־אַחים, ואחריהם — את בנינו ובנותינו — ונהיה רוצחי־בנים, ואחר־כך נעָרב את דמינו בדמי קרובינו ששפכנו, ואז, כשֶלא ישאר מאתנו אף אחד, תקיים את פקודתו של קאִיוס׳[1].

כך דברו בקירוב ראשי־העם בשם כל העם הנאסף אל הנציב הרומי ואל צבאותיו.

באותה שעה נחתך גורלהִ של האומה הישראלית: כל כלי יוצר עליה לא יצלח...

נע לבבו של פֶטרוניוס הרומי. ה„אביר׳ וה„תקיף׳ חש והרגיש, שהלש הוא בפני ה„חלשים׳ וה„ענִיים׳ הללו. רבבות הרבות היו בידו—ובידיהם לא היה כל,—

[1]) פילון, „המלאכות אל קאיוס׳, § 32, Mangey, II, 579—581, ובתרגום העברי, עמ׳ 34—37; יוסף בן מתתיהו, קדמוניות, י״ח, ח׳, ב׳; מלחמות, ב׳, י׳, ג׳—ד׳.

והם גברו. קאיוס לא יָדע רחם על כל מי שהֵמרה את פיו ולא מילא אחר פקודתו. מיתה ודאית היתה צפויה לפטרוניוס אם לא יעשה את כל המוטל עליו; אבל הוא הרגיש בנפשו, שאֵין־אונים הם, הוא, השליט רב־הצבא, ואף השליט היחידי שברומי בכבודו ובעצמו, לעומת הכח האדיר, שנתגלה בהמון מאמין באמונת־אֵש ומוכן לקרבנות־דמים זה...

וגדול היה הרגע, שבו נרתע פטרוניוס — אחד מן הרומיים המועטים, שחכמת־יוון וההומניות הנאורה של ציצרון לא נתנו להמשטר הצבאי להקשיח את לבם — לאחוריו, הוא ולגיונותיו העצומים, בפני העם המהרף נפשו למות על קידוש־השם. הוא לא נועז להרוג עם רב כזה, שהפליא אותו במסירות־נפשו. כדי להרויח זמן וכדי להכיר את מצב־הרוחות בין היהודים על בֻּרְיוֹ עבר עם משרתיו וידידיו לטבריה, בירת־הגליל, הרחק מן המרכז הדתי והמדיני, בעוד שחילו נשאר בעכו (מרחשון, 40). הוא השתעשע בתקוה, שהעם יֵרָגע מעט־מעט, כדרכו להתלהב לרגע ולהתקרר עד מהרה, לאחר שתעבור „קנאותו" הרגעית. אבל אך נודע ליהודים, שהלך פטרוניוס לטבריה,— ומיד באו יהודים לאלפים ולרבבות וחנו מחנה עצום לפני טבריה. הימים היו ימי־זרע; אבל היהודים, עובדי־האדמה היותר מצוינים באותו זמן, זנחו את זריעת־שדותיהם לגמרה. וארבעים יום (ולפי מלחמות, ב', י', ה' — חמשים יום) שכבו אלפי־יהודים לפני טבריה תחת כפת־השמים, בלא שהשגיחו בטל וביורֶה, שהיו יורדים עליהם, וברעב המשמש ובא, מוטלים על הארץ ומצפים, שיעביר פטרוניוס את רוע־הגזרה ולא יכריחם לעבוד אליל־אדם.— וכשֶׁפנה אליהם פטרוניוס בשאלה:

— האמנם רוצים אתם להלחם בקיסר? —

השיבו:

— חלילה! אבל טוב לנו למות מלעבור על תורתנו —

„ומיד נפלו רבבות היהודים על פניהם, פשטו את ערפם והודיעו, שהם נכונים למות בו ברגע"...

לא אישים בודדים — קהל גדול, עם שלם, היה מוכן ומזומן למות על קידוש־דעותיו — —

אכן, שתי תמונות אלו, שהן נשגבות מכל נשגב ונעלות מכל מה שיודעת ההיסטוריה האנושית, ראויות הן לשמש חומר לציירים־אמנים במכחול ובעט לציירן על הבד או לחבר עליהן פוֹאֶמות גדולות ומחזות נשגבים.

בצרה זו פנו אריסטובלוס, אחיו של אגריפס המלך (אגריפס עצמו לא היה אז בארץ־ישראל), חלקיה הגדול (או הבכור) ועוד הרבה מגדולי בית־הורדוס אל פטרוניוס והשביעוהו, שלא יעמיד את הצלם בחוזק־יד ולא יביא את העם לידי התנגדות מַרְדָנית למרות הפצו, אלא יכתוב לקאיוס, שחייהם של אלפים ורבבות תלויים במילוי־פקודתו, וגם—

שחדלון זריעת־השדות יביא לידי התמעטות־המכס ולידי חוסר־צידה בשביל חיל־הקיסר.

פטרוניוס יָדע את עריצותו ואכזריותו וזדונו של קאַיוס. הוא יָדע, שקאַיוס לא יסלח לעולם לשום נציב, שנועז לסָרב בדבר, שנצטווה עליו, ובפרט אם הדבר נוגע בכבודו־שגעונו של הקיסר. אבל אדם כשר היה פטרוניוס ומסירות־נפשם של היהודים, שלא ראה ולא שמע כדוגמתה לא ברומי המקולקלת ולא בתוך שאר עמי־הקדם החנפים של זמנו, נגעה עד נפשו. הכרח פנימי היה לו לסכן את נפשו לטובת היהודים. הוא אמר: „מוטב שאאַבד את משרתי הגבוהה ואף את חַיַי, ואל יאבד העם, שהוא מוכן למסור את נפשו על החוקים". יוסף בן מתתיהו (מלחמות, ב׳, י׳, ה׳) מיַחס לו את המלים הנשגבות האלו: „ברצון אתן את נפשי בעד רבים כאלה" — דברי ישו בישעת ה„סדר" ממש (מאַרקוס, י״ד, כ״ד; מתיא, כ״ו, כ״ח). והוא מבטיח לנסות, שמא יעלה בידו להעביר את רוע־הגזרה. ולתכלית זו רָמז, קודם כל, לאמנים העוסקים במלאכת־הצלם, שלא יזדרזו במלאכתם, אלא יעשוה לאט־לאט, כדי שתהא יותר משוכללת. ולאחר חדשים אחדים סִכֵּן את עצמו וכתב לקאַיוס, שצריך לדחות את העמדת הצלם לזמן ידוע, ראשית, מפני שעדיין לא נגמרה מלאכתו, ושנית, מפני שהימים הם ימי־בכורי־התבואה בשדות ובישול פירות־האילן, והיהודים הם מרי־נפש על הפקודה החדשה והם מוכשרים להשחית בכעסם את התבואות ואת האילנות; והרי הקיסר רוצה לנסוע בימים אלה לאלכסנדריה, ודרך־היבשה — דרך אסיה הקטנה וסוריה — טובה היא מדרך־הים, ואם יעבור דרך־סוריה, יהיו הוא וחילו ומשרתיו המרובים זקוקים לתבואה ופירות הרבה ויצטרכו, איפוא, גם לתבואה ולפירות של ארץ־ישראל הפוריה; ולפיכך לא טוב להרגיז את היהודים ולהביאם לידי השחתת השדות והגנים. כך כתב פטרוניוס לקאַיוס מטבריה[1]. לבקש, שידחה הקיסר את העמדת הצלם לגמרה, — לא נועז פטרוניוס. אבל אף בצורה זו של בקשת דחיה זמנית עורר המכתב את כעסו של הקיסר המשוגע והזֵידון. הוא חשד בפֶטרוניוס, שקבל שוחד מן היהודים (עיין קדמוניות, י״ח, ח׳, ח׳). כי איך יחשוב אדם־חַיה כקאליגולה, ששֵמַע יותר נעלה מתאות־הבצע יכול למצוא מקום בלבו של רומי אביר־לב? — אבל פטרוניוס היה מפַקד מצוין והגבול שבין מלכות־רומי למלכות־הפרתיים היה בחזקת־סכנה בלעדיו. ולפיכך כבש קאַליגולה את כעסו וכתב לפטרוניוס מכתב, שבו הִלֵל את זהירותו ואת ראִית־הנולד שלו, אבל זֵרז אותו להעמיד את הצלם בהקדם האפשרי, לאחר שהקציר — אחת היא, אם היא סבה אמתית או אך אַמְתָלָה בלבד — כבר כלה בינתיים.

תקות־היהודים כאילו אָבְדָה... אבל רֶוח והצלה עמדו להם מאגריפס המלך.

---

[1]) לפי יוסף בן מתתיהו, ולפי פילון — מעכו; לעשות מזה שני מכתבים, אחד מעכו ואחד מטבריה, כמו שעשה Schürer, I⁴, 504—507, אין מן הראוי.

ימים מועטים לאחר שחזר קאיוס קאליגולה מ„מלחמתו", כביכול, ב ג א ל י ה, ג ר מ נ י ה ו ב ר י ט נ י ה (ביום 31 לאבגוסט 40) בִּקר אותו אגריפס, שבינתיים חזר ועזב את ממלכתו, ברומי או בפוטֵאולי. וכשראה, שאין פני־הקיסר אליו כתמול שלשום והוא לא יָדע שום חטא בנפשו, בא במבוכה. אבל קאיוס הוציא אותו ממבוכתו וסִפר לו בכעס, שציווה להעמיד את צלמו בבית־המקדש שבירושלים והיהודים מסָרבים בדבר. אגריפס לא יָדע מכל זה כלום, כי, כפי הנראה, לא היה בארץ־ישראל במשך כל הקיץ — ורעדה אֲחָזַתּו. פניו אדמו וְחָוְרו ונתפרכמו הליפות... ופתאם התעלף וכמעט שהיה נופל לארץ אילמלא תמכו בו העומדים לפני הקיסר... מרחף בין מָות וחיים נשאו אותו עבדי־הקיסר לביתו. ועד הערב למחרת־היום שכב על משכבו כבול־עֵץ בטירוף־הדעת... כך פעלה השמועה בדבר חילול קדשי־עמו אף על איתו מלך־היהודים, שנתחנך ברומי, התערב בגדולי המופקרים הרומיים וחיה שם חיי־הוללות! יקָרה כל־כך היתה תורת־ישראל אפילו בעיניו של איש מבית־הורדוס!... בצדק מעיר ג ר י ץ (III, 2⁵, 341, ג ר י ץ — ש פ " ר, II, 18), שבמשך מאתיים השנה, שעברו מימי אַנטיוכוס אֶפיפאַנס ועד קאיוס קאליגולה, נשתנו היהודים הרבה: אז היו הכהנים הגדולים מבית־צדוק „מפירי־ברית" אף הם, ועכשיו נעשו אפילו בני בית־הורדוס אדוקים בדת־ישראל. ופעולה זו פעלו הפרושים ה„חנפים"...

רופאים נקראו אל אגריפס, וכשהשיבו את נפשו מִהר לכתוב מכתב מפורט, שהביא אותו פ י ל ו ן („המלאכות אל קאיוס", §§ 36—41, ובתרגום העברי, עמ' 42—50), אם לא כצורתו, מלה במלה, על כל פנים בתכנו העיקרי. והמכתב מלא ענין. נראים מתוכו לא רק התפשטות היהודים בימים ההם כמעט בכל הארצות הנודעות אז בעולם והשפעתם העצומה על עניני־המדינות, אלא אף רגיש האחוָה והקורבה, ששלט אז ביניהם, ואף הרגשתם העמוקה והכרתם הברורה, שארץ־ישראל היא היא המטרפולין של האומה כולה והבית הגדול שבירושלים הוא הוא המרכז הלאומי שלה. ואף המושג הצָרוּף והנעלה מן האלהות הישראלית מבצבץ ועולה מתוכו. אפשר ליַחֵס מושג צרוף זה לפילון ה פ י ל ו ס ו ף; אך מעצם ההתנגדות העזה להעמדת צלמו של קאיוס מצד כל שדרות־האומה נראה ברור, שאף כלל־היהודים היה אז מונותֵיאיסטי במובן היותר שלם והיותר טהור של מלה זו. ואגריפס מגַלה במכתב זה סימני נשמה יְתֵרה. הוא כותב לקאיוס בתוך שאר הדברים: „אין דבר יקר לי מִכֶּתֶר־המלכות, שחוננתני בו; בבקשה ממך: ק ח מ מ נ י כ ת ר ז ה — ו ב ל ב ד ש ל א ת חַ ל ל א ת ה ק ד ו ש ל ע מ י. ואם החלטתָּ להעמיד את הצלם ולהשמיד את עם היהודים — ק ח א ת נ פ ש י ת ח י ל ה". כך היה יכול לכתוב אך אדם ראוי להיות מלך ביהודה ובן־בניהם של החשמונאים!

המכתב המצוין פעל את פעולתו. קאיוס כתב לפטרוניוס, שאם עדיין לא הועמד הצלם במקדש, לא יעמיד אותו בירושלים. — אבל לא קאליגולה הוא האיש, שיוותר על שגעונו לגמרי: ביחד עם זה — או זמן מועט אחר

זה — ציווה, שמחוץ לירושלים, בכל שאר ערי ארץ־ישראל, יהא מותר לכל הנכרים להעמיד את צלמו באין מפריע מצד היהודים. וחוץ מזה חשב מחשבת־ערמה: בסוד גדול ציווה לעשות ברומי צלם חדש מברונזה במקום הצלם שבצידון וזמם לקחתו עמו בסתר בשעה שיסע לאלכסנדריה, להעמידו בירושלים ל פ ת ע ־ פ ת א ו ם, קודם שיספיקו היהודים להתקומם לזה, ולקרוא לבית־המקדש שבירושלים בשם „מקדש קאַיוס הצעיר, הוא זֵיאוס הנראה והנשגב". ומחשבת־שטן זו לא יצאה לפועל אך מפני שנהרג קאליגולה ביום 24 לינואַר, שנת 41 [1].

ולא רק בית־המקדש ניצל על־ידי הֲהָרְגוּת־קאַיוס, אלא אף פ ט ר ו נ י ו ס. כי חמתו של קאַליגולה בערה בו עד להשחית. קיסר־רומי, שכחו מלא־עולם, מוכרח לבטל גזרתו או לשים אל הערמה פניו! ומי אשם אם לא פטרוניוס, שלא מִ ה ר למלא אחר הפקודה? — ובכן כתב קאיוס מכתב ש נ י לפטרוניוס, שבו הוא מאשים אותו בקבלת־שוחד מידי־היהודים, ובתור עונש הוא גוזר עליו לאַבד עצמו לדעת — אות לבני־מֶרִי! (טבת — תחילת יאנואר — 41). — אבל הפעם בא המקרה לישועתו של פטרוניוס: על צירי־הקיסר, שהוטל עליהם למסור לפטרוניוס את המכתב המר, עמד נַחשול של ים והם נעו ונדו ימים רבים בספינה, באופן שהצירים המבשרים לפטרוניוס את מיתתו של הקיסר המטורף הקדימו את מלאכי־המות בעשרים ושבעה ימים. מובן, שבֻּטלו בבת אחת גם הגזרה בדבר העמדת הצלם בהיכל וגם הפקודה בדבר אבּוּד־עצמו־לדעת של פטרוניוס.

היהודים האַרצישראליים הבינו את ערכו של המאורע הגדול. ואת היום, שבו נהרג קאַיוס קאליגולה („גסקלגס" או „קסקאלגס", „גיוס לוקיס" וגם „גוליקס" בספרותנו העתיקה) ובטלו גזרותיו, עשו יום־טוב. ועל־ידי כך נשתמר זכרו של הרגע הגדול בחיי האומה הישראלית אף בספרות העברית. ב מ ג י ל ת ־ ת ע נ י ת (פרק י"א) אנו קוראים: „בעשרין ותרין ביה (בשבט) בטילת עבידתא, דאמר סנאה להיתאה להיכלא, דלא למספד" („בעשרים ושנים בו — בשבט — בטלה המלאכה — של הצלם בצידון, עיין: ד י ר נ ב ו ר ג, „משא ארץ־ישראל", עמ' 108, הע"ה 1 — שאמר השונא להביא להיכל, שלא לספוד"); ו ב ב י א ו ר למגילת־תענית (שם) בא עיקר המאורע בנוסח קרוב לאותם של פ י ל ו ן ושל י ו ס ף ב ן מ ת ת י ה ו, אבל בקיצור ובערבוב „שמעון הצדיק", שלפי ג ר י ץ (III, 2⁵, 742—749) הוא ש מ ע ו ן ק נ ת י ר ס, שנתמנה כהן־גדול על־ידי אגריפס הראשון רק אחר־כך, ולפי ז א ב י ע ב ץ (תולדות ישראל, V, 92, הערה 3), הוא ש מ ע ו ן ה צ נ ו ע, שנזכר בתוספתא (כלים, בבא קמא, א', ו') ושהתנגד לאגריפס (קדמוניות, י"ט, ז', ד'). אבל אפשר, שנתחלף לבעל ה„ביאור"

---

[1]) הדברים מסופרים כאן על־פי פ י ל ו ן. ספור־הדברים בנוסח של י ו ס ף ב ן מ ת ת י ה ו והערכתו של נוסח זה, וכן בירור הזמן, שנמשך כל המאורע הגדול, ניתן במאמרי הנז': „רגע גדול בחיי־האומה", „השלח", כרך כ"א, עמ' 112—114, וביחוד הערה 4 לעמ' 112—113.

חלקיה הגדול בשמעון הצדיק, שהוא רגיל בתלמוד יותר[1]). ומקצת מן הדברים שבמגילת־תענית באו בשנויים קלים גם בשאר מקומות של הספרות התלמודית והמדרשית (ירושלמי, סוטה, פ״ט, הי״ג; בבלי, שם, ל״ג ע״א; תוספתא, שם, י״ג, ו׳; שיה״ש רבה, עה״כ: אחות לנו).

ספרותנו העתיקה השתדלה, איפוא, להשאיר זכר למאורע כביר זה. ובימינו אלה יש לזה ערך אף מצד אחר. חכמי־האומות מונים אותנו, שבימי־ישו נתאַבנה היהדות, גברה ה„חנופה הפרושית" וישראל לא היה לו בעולמו כלום זולת קיום המצוות המעשיות על מנת לקבל פרס. ובכן יבוא רגע גדול זה בחיי־האומה, שחל אך כעשר שנים אחר ישו — רגע גדול, שבו ידעה אומה שלמה אך אחת משתי אלו: או מיתה של שמד מוחלט או אֵמון גמור להאמונות והדעות שלה, — ויעיד על הרוח, שפִיעמה את כל האומה הישראלית כולה, לכל שדרותיה ומעמדותיה, בעצם הזמן, שבו נתיַגע פוילוס השליח להראות, שהיהדות הפרושית נתרוקנה מכל תוכן והגיעה שעתה לעבור ולהבטל מן העולם...

---

[1]) עיין הנוסח של הביאור למגילת־תענית וכל המתיחס אליו במאמרי הנז׳, „השלח״, שם, עמ׳ 113—114, וכן גם הערה 3 לעמ׳ 110.

שעור עשירי:

מלכות אגריפס הראשון (37—44).

§ 35. אגריפס הראשון — מלך על כל ארץ-ישראל (41—44).

בן מ"ז שנה היה אגריפס הראשון במלכו ושבע שנים מלך על ישראל: שתי שנים (37—39) — על הטטראַרכיה של פיליפוס (גולן, בשן והארגוב־טְרָכוֹנה) ועל זו של לוסאניוס (אבל — אבילינה), כשנה ומחצה (40—41) — גם על הטטראַכיה של הורדוס אנטיפס (הגליל והחלק הדרומי של עבר־הירדן) ושלש שנים (41—44) — גם על יהודה ושומרון. יוסף בן מתתיהו והתלמוד מרבים לשבחו. ווילהויזן ושירֶר חושבים אותו לצבוע. הם אינם מאמינים, שאדם, שבילה את מבחר שנותיו, עד קרוב לחמשים, בהוללות רומית [1] ויָדע למצוא חן בעיני עריצים כקאַליגולה וקלודיוס, עוד ישתנה ויחזור למוטב. ואולם ראיותיו של שירר (l⁴, 560—562) על זה מוכיחות רק דבר אחד: שאין אדם יכול לקפוץ מעורו. אי־אפשר היה למלך בחסד־רומי שלא להיות „ידיד־הקיסר" ו„ידיד־הרומיים" (φιλόκαισαρ καὶ φιλορώμαιος). ואולם על מה שמחליט שירר, שמחוץ לירושלים, בערים שרובן נכרים (קיסריה שביהודה, קיסריון־פמיים וטבריה), יָצק אגריפס גם מטבעות עם תמונתו או תמונת־הקיסר, בעוד שהמטבעות היצוקים בירושלים אין עליהם שום תמונה, — דבר, שרואה בו שירר חנופה וצביעות, — מעיר גריץ (lll, 1³, 351—353), שהמטבעות הללו היו יצוקים לא על־ידי אגריפס בשביל הנכרים, אלא על־ידי הנכרים לכבוד אגריפס. ולעומת זה לא פלא הדבר, שהלך אגריפס במקצת בדרכיו של הורדוס זקנו ובנה בבירות, ששם היתה קולוניה רומית של צבא, תיאַטרון, אמפיתיאטרון, מרחצאות וסְטָוִים ועַרך שם משחקים של אַתליטים מתגוששים לחנוכת הבנינים הללו, כמו שהיו משחקים כאלה אף ב„קיסרי בת אדום", ששם עמדו גם פסלי־בנותיו. כל אלו היו הנחות לרומיים מתוך אונס. מלך משועבד לרומי, שהיה עושה אחרת, לא היה מחזיק מעמד אפילו שנה אחת. שסוף־סוף לא היו כל הטובות הללו לנכרים אלא למראית־עין — יודע גם שירר עצמו, שמטעים קצת קודם לזה (שם, עמ' 559—560), ש„אף הערים הנכריות שבגבוליו שנאוהו על הפוליטיקה היהודית שלו, כמו שמוכיחה השמחה הגלויה, שבה קיבלו הקיסריים והסיבסטיים את הבשורה בדבר מותו". יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י"ט, ז', ג') מטעים בפירוש

---

[1] כבר רמזתי למעלה (§ 32), שהספורים על הוללותו נתחברו על-ידי שונאיו: הם מתנגדים תכלית-ניגוד ליחסו אל חילול-המקדש ואל כל מעשיו בימי-מלכותו, שהתלמוד אף הוא מרבה לשבחם.

את ההבדל הגדול שבינו ובין הורדוס זקנו ביחסם אל הנכרים ואל היהודים. אף אַגריפס היה טוב לנכרים והתהלך עמהם בנועם (ואיך היה יכול לעשות אחרת בעוד שהיה מלך בחסדם?), אבל לבני־עמו הראה חסד וחנינה ביותר. ווילהויזן ושירר אי־אפשר להם לחשוב, שבאמת היה אגריפס מלך כשר, מאחר שלפי „מעשי־השליחים" (י"ב, א'—י"ט), שבהם הוא נקרא „הורדוס", על שם משפחתו, הרג את יעקב השליח, בן זבדי, אחי יוחנן, ואסר את פֶּטרוס, שנמלט ממאסרו בדרך־נס; ו„מעשי־השליחים" (שם, כ'—כ"ד) תולים את מיתתו החטופה של אגריפס במעשים רעים אלה. באמת לא היו בחסידותו ו„פרישותו" של אַגריפס שום חנופה ואחיזת־עינים.

שני יסודות היו מתרוצצים בנפשו: היסוד ההורדוסי והיסוד החשמונאי, ושני כחות היו משפיעים עליו: מוצאו היהודי בעיקרו וחנוכו הרומי בעיקרו. כשהיה צעיר גברו בו היסוד ההורדוסי וההשפעה הרומית, — והוא התמכר גם להוללות, למותרות ולרדיפה אחר השלטון. אבל ברבות הימים נצטננה תשוקת־השלטון, שקטה סערת־הנעורים, כבתה אֵש־התאוה, והיסורים רִכְּכוּ את לבו, מֵרקו את עוונותיו וטִהרו את נפשו — והיסוד החשמונאי והיהודי גבר. הוא שב להיות יהודי וחשמונאי — בן נאמן לעמו ולארצו. אפשר, השפיעה עליו לטובה גם כופר אשתו—בת־בתה של מרימי החשמונאית, כדעתו של דירנבורג („משא ארץ־ישראל", דף נ"ה). לא לחנם מציג יוסף בן מתתיהו את יחסו של אגריפס ליהדות לעומת זה של הורדוס זְקֵנו ומוצא בראשון יתרון גדול על האחרון (קדמוניות, י"ט, ז', ג'). והתלמוד אינו רגיל לפזר תהילות למלכי־ישראל של ימי בית־שני, אפילו למלכי בית־חשמונאי, ולמלכי בית־הורדוס לא כל שכן? — ואם הוא משבח ומפאֵר את אגריפס, סימן הוא, שהיה מלך כשר באמת.

כשֶשחרר אותו קאַליגולה ממאסרו, נתן לו את הטֶטראַ־כיה של פיליפוס דודו שֵמֵת (כאמור) וגם את אָבל של לוֹסאַניאַס, — כנראה, „סוק ואַדי בַּרְדַי" (קְרָא: „בַּרְדַא"); בקרבת־דמשק [1]); וכן גם הכתיר אותו בכתר־מלכות; והסינאַט הוסיף על תואר־המלך את תואר־הכבוד הרומי „פְרֵיטור" (37 לספה"נ). כמו שנראה להלן, היה אגריפס חשוב בסינאַט הרומי, שנמלך בו ברגע מכריע. — במקום שלשלת־הברזל, שנאסר בה על־ידי טיבריוס, נתן לו קאַליגולה שלשלת של זהב כמשקלה הכבד. שלשלת זו תלה אגריפס, כשנעשה מלך גם על יהודה ושומרון, בבית־המקדש ממעל לאוצר, „לזכר אסונו הקודם ולעדות על השנוי לטובה". לאחר שתים־שלש שנים (לערך בשנת 40 לספה"נ) קבל גם את הטטרארכיה של דודו השני, אנטיפס, שבעצת אשתו, הירודיאַס,

---

[1]) אם אין זו „אָבל בית מעכה", „אַבַל אַל־קַמְח", בקרבת המושבה מתולה, ועל כל פנים אין זה „כפר־אבילי" לצפונית־מזרחית של גדר בעבר־הירדן. עיין ש. קליין, ארץ־ישראל, עמ' 80. על כל מיני „אָבֵל" עיין עכשיו: ש. קליין, „מאמרים שונים לחקירת ארץ־ישראל" ווינה תרפ"ד, עמ' 40—42.

אחותו של אגריפס, ניסה אף הוא לקבל תואר מלך ואִבֵּד גם את הטטרארכיה (עיין למעלה, עמ' 161—162). לאחר שהלך לבקר את מלכותו הקטנה בשנת 38 ועבר דרך אלכסנדריה, עשוהו היוונים האלכסנדרונים ללעג ופרעו פרעות באֶחיו היהודים. בשנת 40 הוא עוד פעם ברומי (או בפוטֵיאולי), ואז הוא מתעלף לשמועה בלבד, שקאַיוס קאַליגולה גוזר להעמיד את צלמו בהיכל הקדוש שבירושלים; והוא מבקש במכתב מן הקיסר, שיקח ממנו את מלכותו, ואפילו את נפשו, ובלבד שלא יחלל את הקודש —. כך לא יתפעל וכך לא יכתוב לעולם צבוע וחנף; והרי על ההתעלפות ועל הבקשה כמעט מעיד כמעט עֵד־ראיה כשר כפילון.

אגריפס היה ברומי אף בשעה שנהרג קאַיוס איש־חסדו על־ידי חֵירֵיאָה ונבחר קלוידיוס לקיסר (סוף יאנואר, 41), — מה שמסופר על־ידי יוסף בן מתתיהו באריכות ובפרטות, שאינו מקדיש לשום מאורע עברי (קדמוניות, י"ט, א'—ד'). מתחילה התנגד הסינאַט להִבָּחֲרוּתוֹ של קלוידיוס. אגריפס, שנקרא אותה שעה אל הסינאַט, יעץ לזה, שלא ילחם בקלוידיוס, והלך במלאכותו של הסינאַט אל קלוידיוס לבשר לו, שהסינאַט הכיר בו בתור קיסר־רומי. מאליו מובן, שקלוידיוס־קיסר אישר כל מה שנתן לאגריפס קאַיוס קאַליגולה והוסיף על זה גם את יהודה ושומרון, באופן שחזרה לאגריפס כל מלכות־הורדוס, ועוד גדלה ממנה על־ידי הטטראַרכיה של אבל ביחד עם מדינת־הלבנון, וכמעט הגיעה עד דמשק, כלומר, עד לגָדלה של מלכות דוד ושלמה. אגריפס „היה מקבל ממדינותיו הכנסות עצומות, שעלו עד שני מיליונים" (קדמוניות, י"ט, ח', ב') — ודאי, דרכמונים או דינרים (לערך 70 סנטימה צרפתית שקודם המלחמה), ובכן לערך 1,400,000 פראנק שקודם המלחמה, או, לפי נוסח אחר, שנים־עשר מיליוני סֶסטרציות של זהב (25 סנטימות צרפתיות שקודם המלחמה), ובכן 3,000,000 פראַנק שקודם המלחמה. חוץ מזה קבל תואר של ‚קונסול' ונכרתה עמו ברית ב„פורון" הרומי [1].

אבל לא רק לעצמו דאג אגריפס. קלוידיוס הוציא ממאסרו את הער־באַרכוס אלכסנדר (ליסימאַכוס), אחיו של פילון, שקאַיוס כעס עליו ותְפָסוֹ בתפיסה; הוא אלכסנדר, שהלוה סכום מסוים לאגריפס כשהלך זה לאיטליה (עיין למעלה, עמ' 231) ושצִפה כסף וזהב את כל דלתות שערי־המקדש, שהיו מוליכים מן העזרה אל החצר הפנימית, זולת שער־ניקנור (מלחמות, ה', ה', ג'). בנו של אלכסנדר זה, מארקוס, נשא את בירֵניקה, בתו של אגריפס, שנתפרסמה אחר־כך ביפיה המפליא ובגורלה המפליא ממנו; וכשמֵת מארקוס בשעת־החתונה [2], השיא אגריפס — על־פי הצעתו של קלוידיוס קיסר — את

---

[1] ובכן היה אגריפס במעלה אחת יתרה מהורדוס זקנו, שברית לא נכרתה עמו (עיין למעלה, עמ' 38).

[2] עיין על זה, לעומת Schürer, I⁴, 723, Anm. 56, הערתו הנכונה של Otto, Herodes, SS. 207—208.

בירניקה הצעירה ל ה ו ר ד ו ס (השני) אחיו, בן־אריסטובלוס, ועל־פי בקשתו נתן לו קלוידיוס־קיסר גם־כן מלכות־קטנה – את מלכות־כַ ל ק י ס, במרכזה של מלכות־ י ט ו ר ב ל ב נ ו ן, הקצה הצפוני ביותר של ארץ־ישראל. הורדוס זה הוא שקבל אחר פטירתו של אגריפס הראשון את הזכות לְמַנּוֹת כהנים גדולים. הוא מלך 7 שנים (41—48) ומלכותו הקטנה עברה אחר־כך לאגריפס ה ש נ י בן אגריפס הראשון.

וגם ל ת פ ו צ ו ת ־ ה ג ו ל ה דאג אגריפס. כהורדוס זקנו — אבל לא רק מטעמו. על־פי בקשתו ובקשת ה ו ר ד ו ס ה ש נ י אחיו אִשֵּׁר קלוידיוס־קיסר לא רק את זכויותיהם של י ה ו ד י ־ א ל כ ס נ ד ר י ה, שבאותם הימים כישל כח־סבלם מן הפרעות ושלילת־הזכויות, שסבלו בלא־הפסק, וסדרו ה ג נ ה ־ ע צ מ י ת חזקה כדי לעמוד על נפשם ביום־צרה; הוא אִשֵּׁר גם את זכויותיהם של כ ל ה י ה ו ד י ם ש ב כ ל מ ל כ ו ת ־ ר ו מ י הגדולה והרחבה, ואף של היהודים ש ב ע ר י ם ה י ו ו נ י ו ת כ ו ל ן, ובלבד ש„אף הם ישתמשו במתינות יְתֵרה באהבת־אדם זו ולא יָבֻזו את מנהגיהם הדתיים של שאר הגויים" (קדמוניות, שם, ה׳, ב׳–ג׳) — כלומר, לא יעסקו בקבלת־גרים הרבה.

ואגריפס, לאחר שנעשה „מלך גדול" (כך הוא נקרא בכמה וכמה כתֻבות יווניות: βασιλεὺς μέγας), ממהר לישוב ליהודה. ומעשהו הראשון, כשבא ל י ר ו ש ל י ם, היה — לתת ל נ ז י ר י ם הרבה דמי־תגלחת ודמי־קרבנות (קדמוניות, שם, ו׳, א׳). אם לא עובדה זו היא יסודה של האגדה התלמודית בדבר 300 הנזירים, שהיו צריכים להקריב 900 קרבנות בימי י נ א י ה מ ל ך, ו ש מ ע ו ן ב ן ש ט ח בקש מן המלך, שיתן מחצה מדמי־הקרבנות והשאר יתן הוא, שמעון בן שטח, אבל שמעון לא נתן כלום, אלא פִּטֵּרם מקרבנות על־ידי מדרש־כתובים, ועל זה כעס ינאי ושמעון בן שטח ברח מיראתו מפני חמת־המלך? (עיין ב״ר, פצ״א; ירושלמי, ברכות, פ״ה, ה״ב; שם, נזיר, פ״ה, ה״ג)? — גם פ ו י ל ו ס ה ש ל י ח נותן דמי־תגלחת ודמי־קרבן לארבעה נזירים כדי לבטל את השמועה, שסר מחוקות־התורה (מעשי־השליחים, כ״א, כ״ד וכ״ו). — ומעשהו השני של אגריפס, שקנה לו בו את לב־העם, היה — מה שתלה את שלשלת־הזהב הכבדה, מתנתו של קאֲליגולה, בבית־המקדש, כאמור.

שאַגריפס נהג כפרושי גמור—דבר זה מטעימים י ו ס ף ב ן מ ת ת י ה ו ו ה ת ל מ ו ד כ א ח ד. הראשון אומר עליו: „נעים היה לו לשהות בירושלים ובטהרה (καθαρῶς) שמר את המצוות, מורשת־אבות (τὰ πάτρια). ובטהרתו המוסרית (ἁγνεία) הגמורה לא עבר עליו יום בלא שיקריב בו את הקרבן הקבוע על־פי התורה" (קדמוניות, י״ט, ז׳, ג׳). ו ה ת ל מ ו ד יודע לספר עליו כמה וכמה עובדות מלאות־ענין. הוא בכבודו ובעצמו נשא את סל־הבכורים על כתפו לבית־המקדש (משנה, בכורים, פ״ג, מ״ד: „אפילו א ג ר י פ ס ה מ ל ך נוטל הסל על כתפו"). לפי התורה (דברים, ל״א, י׳–י״ג), צריך לקרוא את

התורה לפני העם כולו, אנשים נשים וטף („בהקהל"), בחג־הסוכות של סוף שנת־השמיטה. והמלך צריך שיקרא בספר־התורה „כל ימי־חייו" (שם, י"ז, י"ח—כ'). והמשנה (סוטה, פ"ז, מ"ח) מספרת: „אגריפס המלך עמד וקיבל (את התורה) וקרא עומד, ושיבחוהו חכמים" (שעשה לפנים משורת־הדין, שהרי על־פי דין, שם, שם, „המלך עומד ומקבל וקורא יושב"). וכשהגיע ל„לא תוכל לתת עליך איש נכרי" (דברים, י"ז, ט"ו), „זלגו עיניו דמעות" (שהרי מצד אביו היה אדומי). אמרו לו: „אַל תירא, אגריפס, אחינו אתה, אחינו אתה, אחינו אתה!"; ואף החכמים המאוחרים, ששנאו את כל בית־הורדוס כולו, השבו דברים אלה לחנופה (סוטה, מ"א ע"ב; תוספתא, שם, ז', כ"ז; ירושלמי, שם, פ"ז, ה"ז). — ועוד שני רישומים נאים שמר התלמוד בנוגע לאגריפס: „אמרו עליו על אגריפס המלך, שעבר מלפני הכלה — ושבחוהו חכמים" (שהרי על־פי דין „מעבירין את הכלה מלפני מלך־ישראל"). וכמה נאה ואנושי הוא טעמו בזה: „אני נוטל כתר בכל יום וזאת (הכלה) תטול כתרה שעה אחת" (כתובות, י"ז ע"א; אבל רבתי — שמחות —, פי"א). ונאה הוא גם הספור האגדותי, שאגריפס וויתר לעני אחד, שבא להקריב שני תורים, ונתן לו לקדום למלך בקרבנו הדל אף לאחר שציווה מתחילה לכהן: „אל יקריב אדם היום חוץ ממני" (ויק"ר, פ"ג). דבר זה מתאים לאהבת־הקרבנות, שמיַחס לו יוסף בן מתתיהו.— והאגדה התלמודית יודעת לספר גם על משא־ומתן בין אגריפס המלך והמלכה רעיתו (כופר) ובין רבן גמליאל בדבר הלכות־הפסח ודיני טומאה וטהרה (פסחים, נ"ז ע"א ופ"ח ע"ב). דבר זה מתאים לדבקותו של אגריפס בפרושים, אף־על־פי שאפשר ליַחס דברים אלה לאַגריפס השני. בספור הראשון מדובר על כהן־גדול יששכר איש כפר־ברקאי, שאינו ידוע לנו משום מקור אחר, ואפשר, שהוא ואף אליעזר בן חרסום המופלג בעשרו (יומא, ל"ה ע"ב, ועיין שם, ט' ע"א) לא היו אלא כהנים־הדיוטות או „סגני־כהנים" מפורסמים בזמנם (עיין: דירנבורג, משא ארץ־ישראל, נ"ה—נ"ז ועמ' 124, הערה 1).

ולאחר התמכרות כזו ליהדות אין מן התֵּימה בדבר, שהסכים לאָרֵס את דרוזילה בתו לאֶפִיפַאנֶס, בנו של אנטיוכוס מלך קומאַגינה (בארם־נהרים), אך בתנאי שימול, וכשלא מילא אחר התנאי לא נתן לו את בתו לאשה. וכבר ראינוהו מֵגֵן על יהודי־אלכסנדריה ועל היהודים היושבים במדינות יווניות. מובן מאֵליו, שהגן על היהודים היושבים בערים היווניות שבארץ־ישראל. בעיר הצורית דאר, שיָשבו בה יוונים וכנענים מיוונים הרבה, השתובבו בני־הנעורים, קמו על היהודים והעמידו את צלמו של קלוידיוס־קיסר בבית־הכנסת היהודי שבעיר זו. אז פנה אגריפס אל פטרוניוס נציב־סוריה, שיעמיד לדין את האשמים בדבר ושיצַוה, שלא יהא עוד מקום למעשי־אונס כאלה להבא; וכדי שלא יתחפשו האַנָּסִים במסוה של מקנאי קנאת־הקיסר, יאסור הנציב מעשים כאלה על יסוד פקודתו של קלוידיוס קיסר עצמו. וכן עשה פטרוניוס.

ואולם לא בלא התנגדות משל אגריפס בארץ. בימי עניו ומרודו היה לו ידיד בשם ס י ל א (ס י ל ו ו אַ נ ו ס) או ש י ל ה (Σίλας). כשהגיע למלכות מינה את שילה זה למפקד הראשי של חילו. אבל הוא היה מזכיר למלך את ימי־שפלותו והיה מבקר את מעשיו בימי־מלכותו: ודאי, לא מצאה „פרישותו" של אגריפס חן בעיניו של היווני או היהודי המיוון הלז. ג ר י ץ (III, 1[5], 347, Anm. 3) מנסח בצדק: „שאל שר־צבא של אגריפס (במקום „אגריפס שר־צבא") את רבן גמליאל: כתוב בתורתכם" (עבודה זרה, נ"ה ע"א), — מה שמוכיח, שלא היה שר־צבא זה יהודי; ומשאלתו נראה, שאף התנגד ליהדות במדה ידועה. על התנגדותו ובקרתו אלו כעס אגריפס ושם את שילה במאסר. אבל היה לו, למלך זה, לב נדיב והוא זכר את אוהבו לפנים ורצה לשחררו ממאסרו, ובלבד שלא יוסיף לבקר את מעשיו יותר מדאי. ואולם שילה היה מאֵלה, שהאמת יקרה להם מן החירות, — ונשאר במאסרו, ולמפַקד־הצבא נתמנה במקומו ח ל ק י ה, — אפשר, ח ל ק י ה ה ג ד ו ל, כנראה, מבית־הורדוס, שהפגין בעד עַמו בימי פטרוניוס ושאגריפס הבטיח ל י ו ל י ו ס א ר כ י ל א ו ס בנו את מ ר י מ י בתו.

ועוד איש־אמת נמצא בירושלים בימי־אגריפס, שאָכן היה הַהפך בדעות משילה זה: ש מ ע ו ן, שאפשר, הוא הוא „שמעון הצדיק" שבביאור למגילת־תענית (פי"א) או ש מ ע ו ן ה צ נ ו ע (תוספתא, כלים, בבא קמא, א', ו') [1]. בשביל חסיד ופרוש אדוק זה לא היה די בכל ההנחות, שעשה אגריפס ליהדות הפרושית. הוא לא היה יכול להשלים עם העובדה, שאגריפס כונן „תיאטרון" ב ב י ר ו ת והעמיד שם 1,400 פושעים נידונים למיתה בתור אתליטים מתגוששים, וגם שהיה מלך־ישראל הולך להשתתף במשחקים היווניים שבקיסריה. ופעם אחת, כשהלך אגריפס לקיסריה, ניהל שמעון זה נגד המלך תעמולה נמרצת באסיפה עממית. שילה, שר־הצבא היווני או המיוון, מודיע דבר זה לאַגריפס — והמלך גוזר להביא את שמעון לקיסריה, מושיב אותו על־ידו בתיאטרון ושואל אותו בנחת: „אמור לי, מה יש כאן נגד מצוות־התורה?"—שאלה רכה זו הניחה את דעתו של שמעון, שהשלים עם אגריפס, והמלך פָטר אותו לביתו במתנה לזכרון. כך מספר יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י"ט, ז', ד'). ואולם ספור מעין זה מספר יוסף בן מתתיהו גם על ה ו ר ד ו ס (שם, ט"ו, ח', ב'). ולפיכך נראה לי, שאין יסוד היסטורי לספור זה בכל הנוגע לאגריפס: הספור נאה להורדוס מלאגריפס, שכמעט לא היה שום יסוד לקבול על יחסו אל היהדות הפרושית. הוא לא רק נשא פנים ל ר ב ן ג מ ל י א ל ה ז ק ן, בנו של הלל הזקן (ולא בן־בנו, כהשקפה הָרוֹוַחַת, עיין הסעיף הבא), אלא אף ענש קשה את כל הנוטים מאחרי הפרושים. כך דָן למיתה את השליח י ע ק ב ב ן ז ב ד י, אחד מ„בני־רגֶש", שברתחנותו, ודאי, עבר איזו עבירה חמורה,

---

[1]) עיין: ז א ב י ע ב ץ, תולדות־ישראל, ח"ה, עמ' 92, הערה 3, וגם עמ' 96.

ושָׁם במאמר את ש מ ע ו ן פֶּ ט ר ו ס ה ש ל י ח, — מה שעורר עליו את חמתם של אבות־הכנסיה, ואף חכמי־הנוצרים בזמן הזה אינם יכולים מסבה זו להתיחס אליו יחס אובייקטיבי, כאמור. שלא רדף את הנצרנים רק על דעותיהם בלבד— נראה ממה שלא עשה שום רעה ל י ע ק ב א ח י ־ י ש ו, שהיה שומר־מצוה.

---

§ 36. התפתחות התורה שבעל-פה: רבן גמליאל הזקן (הראשון). בית-שמאי ובית-הלל.

ש מ ע ו ן, בנו של הלל הזקן, אינו אלא אישיות דמיונית, שנולדה מקריאה משובשת („הלל ושמעון, גמליאל ושמעון" כתוב בשבת, ט"ו ע"א, וצריך לקרוא: „הלל ו ש מ א י, גמליאל ו ש מ ע ו ן"), שהרי אין לנו חוץ מהזכרה זו שום ידיעה כל־שהיא משמעון זה ואף גֵר אחד, שנדחה על־ידי שמאי ונתקבל על־ידי הלל, קרא לשני בניו בשם „הלל ו ג מ ל י א ל" ולא „הלל ו ש מ ע ו ן" (אבות של ר' נתן, נ"א פט"ו, הוצאת שכטר, עמ' 62). אות הוא, שבנו של הלל הזקן היה גמליאל ולא שמעון (עיין למעלה, עמ' 102, 104).

גמליאל זה הוא הראשון, שנקרא „רבן". לא שמאי ולא הלל—והקודמים להם לא כל שכן? — הוכתרו בתואר „רבי" או „רבן". אפשר, שהנהיג תואר זה א ג ר י פ ס המלך, שרבן גמליאל, כמוזכר בסעיף הקודם, היה לו משא־ומתן של הלכה עמו ועם כ ו פ ר המלכה רעיתו. המלך מחבב־הפרושים נתן תוקף ממשלתי ל ב י ת ־ ה ל ל, ראשי־הפרושים, ותוקף ממשלתי זה נתבטא גם בתואר־של־כבוד חדש.

מחמת תָארו או כדי להבדיל את רבן גמליאל זה מרבן גמליאל השני שאחר החורבן („רבן גמליאל דְיַבְנָה"), הוא נקרא בתלמוד בשם „רבן גמליאל הזקן" (דוגמת „הלל הזקן"). שתפס מקום חשוב בסנהדרין אנו יודעים גם ממקור לא־עברי. ב„מעשי־השליחים" (ה', ל"ד, מ') מסופר, ש„אחד מן הפרושים, ג מ ל י א ל שמו, והוא מורה־התורה המכובד בעיני כל העם", הֵגֵן בסנהדרין על השליחים — ופֶטרוס בראשם, שנתבעו לדין על שהיו מפיצים את תורת־ישו. אף־על־פי שיֵש בדבריו של רבן גמליאל, כפי שהם מובאים ב„מעשי־השליחים", מוקדם ומאוחר (ת ו ד ס נביא־השקר, שהיה בזמן מאוחר למשפט זה של השליחים, נזכר כאן קודם ל י ה ו ד ה ה ג ל י ל י, שהיה בזמן מוקדם למשפט זה), אין סבה לכפור באמִתּוּת ההיסטורית של שמועה זו. לעולם לא היה בעל „מעשי־השליחים" מדבר טובות על אחד מראשי הפרושים אילמלא היתה לו מסורת היסטורית נאמנת, שפרושי זה היטיב לנוצרים הראשונים. אלא שכדרכו של ל ו ק אַ ס (שאותו חושבים, ולדעתי בצדק, למחברם של „מעשי־השליחים") באיוונגליון שלו, שִׁלֵב אף כאן לתוך ספורו מאורעות היסטוריים שלא בזמנם, ואפשר — אף שלא במקומם (השווה: ספירת־קווירניוס ולידת־ישו). — ועל רבן גמליאל זה אומר ש א ו ל ה ט ר ס י, שנקרא פ ו י ל ו ס: „בעיר הזאת (ירושלים) גדלתי לרגלי ג מ ל י א ל ולמדתי

את תורתנו לכל דקדוקיה' (מעשי־השליחים, כ״ב, ג׳). ואף בעדות זו אין להטיל ספק, כמו שעשה ג ר י ץ: אף־על־פי שפוילוס לא היה למדן מופלג, יודע־תורה היה בלא ספק, והדרשות שלו ועיקומי־הכתובים שב„אגרותיו' דומים כל־כך בצורתם, ופעמים — אף בתכנם, לאותם של הפרושים, עד שאַף בלא עֲדותו זו בעל־כ־הנו היינו משערים, שיָשב לרגליו של איזה תַּנָא עוסק במדרש־הכתובים.

הלל לא היה נשיא הסנהדריה הגדולה, שבראשה עמד הכהן הגדול עד חורבן־הבית; אלא שמפני שאחר החורבן היה נשיא־האומה מבני־הלל, יִחסו להלל ובניו את הנשיאות אף בפני הבית (עיין למעלה, עמ' 102—103). ולפיכך יש מטילים ספק בדבר, שרבן גמליאל ה ז ק ן עִבֵּר את השנים, ונוטים לחשוב, שהמעַבר, שנזכר בברייתא טפוסית אחת (סנהדרין, י״א ע״ב; ירושלמי, שם, פ״א, ה״ב, ושם, מעשר שני, פ״ה, ה״ב), היה רבן גמליאל ה ש נ י (מיבנה, עיין: ד י ר נ ב ו ר ג, משא א״י, ס״ד—ס״ה); אלא שהנוסח הארמי הקדום, שנזכרו בו „גוזליא' (גוזלות) ו„אמרייא' (כבשים), שהיו בני־ישראל צריכים להם בימי־הבית דוקה (כמו שהעיר רא״ה ו ו י י ס, דור דור ודורשיו, I, 178), ניטל על־ידי בעל הברייתא מתוך הנוסחאות של האגרות, שהסנהדריה היתה כותבת עוד בפני הבית לגליל העליון ולגליל התחתון, לבני גלות בבל ומדי ויוון ושאר כל גלויות־ישראל. ואולם אפשר גם־כן, שרבן גמליאל הזקן עמד, כהלל אביו, בראש ועדה דתית (בית־דין גדול, מעין סנהדריה אף היא) של הסנהדריה הגדולה, שאף עִבּוּר־השנים היה אחד מתפקידיה, והוא הוא המעַבר שבברייתא הנזכרת, שמוצאה מימי בית שני [1]. — ואין שום יסוד להטיל ספק בידיעה של א ב א ח ל פ ת א: „זכור אני ברבן גמליאל אבי־אביך (של רבן גמליאל מיבנה), שהיה עומד על גב מעלה בהר־הבית, והביא לפניו ספר איוב תרגום ואמר לבנאי: שקעהו תחת הנדבך' (שבת, קט״ו ע״א). הידיעה מצוינת היא בסימניה ההיים ואין לחשוב, שנתחלף כאן רבן גמליאל הזקן ברבן גמליאל מיבנה. כמו־כן אין לשלול מרבן גמליאל הזקן דרשה נאה זו: „לענין התלמידים דרש רבן גמליאל הזקן ארבעה דברים: דג טמא, דג טהור, דג מן הירדן, דג מן הים הגדול. דג טמא כיצד? — בן־עניים, שלמד מקרא ומשנה, הלכות ואגדות ואין בו דעה; דג טהור כיצד? — זה בן־עשירים, שלמד מקרא ומשנה, הלכות ואגדות ויש בו דעה; דג מן הירדן כיצד? — זה תלמיד־חכם, שלמד מקרא ומשנה, מדרש, הלכות ואגדות ואין בו דעת להשיב; דג מן הים הגדול כיצד? — זה תלמיד־חכם, שלמד מקרא ומשנה, הלכות ואגדות ויש בו דעת להשיב' (אבות של ר' נתן, נ״א, פ״מ, הוצאת־ש כ ט ר, ס״ד). הכוונה כאן, ודאי, למיני בני־אדם ידועים בימים ההם, שקשה לנו לכַוונם. מי יודע, אם לא נרמזו פ ו י ל ו ס או אחד מן השליחים, שרבן גמליאל הֵגֵן עליהם בסנהדריה אך במקצת, ב„דג טמא'? —

[1]) על „אגרת" זו בנוסחה העברי והארמי עיין עכשיו: ש. ק ל י י ן, חלוקת יהודה והגליל, „ספר-השנה של ארץ-ישראל", תל-אביב תרפ״ג, עמ' 29—41.

בהלכות המועטות, שיש לנו מרבן גמליאל הזקן, הוא נוטה על־פי רוב להקל. חשובות ביותר הן התקנות שלו, שבהן נאמר בפירוש, שבאו „משום תקון־העולם". בזה הלך בעקבותיו של הלל אביו. ברובן מתיחסות התקנות לדיני־אִשּׁוּת. הוא תיקן, שמשיאים את האשה על־פי עֵד אחד; שהמגריש את אשתו על־ידי שליח לא יהא רשאי לבטל את הגט אלא בפני השליח ולא בפני בית־דין בלבד; שבגט יהיו נכתבים לא רק שמותיהם של המגרש והמגורשת, אלא אף כל שֵׁם וכִנוי שלהם, שהרי היהודים התחילו נקראים אז בשמות כפולים: ינאי אלכסנדר, שלומציון אלכסנדרה, ובזמנו של רבן גמליאל כבר נהגו כך לא מלכים ומלכות בלבד; ולסוף — שיוקל לאשה שנתאלמנה לגבות כתובתה מנכסי־יתומים (יבמות, קט"ז ע"ב; גיטין, ל"ב ע"ב ול"ד ע"ב). בכל אלו יש באמת משום „תקון־העולם", שהרי העולם עומד על המשפחה. חוץ מזה השתדל רבן גמליאל להקל על העדים, שראו את ה„חודש" (הלבָנה החדשה בשעת־המולד) בשבת, שיהיו רשאים לילך אלפיים אמה לכל רוח כדי להעיד על מה שראו (ראש־השנה, כ"ג ע"ב). אף לתקנה זו היתה בזמנו חשיבות מרובה. — המשנה (שקלים, פ"ג, מ"ג, ופ"ו, כ"א) שמרה את זכר מנהגיו המיוחדים במקדש. חשוב הוא פתגמו המוסרי: „עשה לך רב והסתלק מן הספק, ואל תרבה לעַשר אומדות" (אבות, פ"א, מט"ו). שלשת חלקי הפתגם מכוונים לדבר אחד: שלא לסמוך על ההשערה ושיקול־הדעת בלבד. ולפיכך אף במשפטם של פֶּטְרוֹס ושאר השליחים בסנהדריה היה רבן גמליאל זהיר שלא להוציא משפט קשה בלא יסוד ברור וחזק. וכמה היה מכובד באומה נראה מתוך המאמר: „משֶמֵת רבן גמליאל הזקן בטל כבוד־התורה" (משנה, סוטה, פ"ט, מט"ו, או ברייתא קרוב לסוף המסכת).

ובזמנו של רבן גמליאל כבר נתלקחה המחלוקת בין בית־שמאי ובין בית־הלל. הבתים הללו כבר היו מתקיימים בחייהם של הלל ושמאי גופם, שהרי מצאנו הלכות, שבהן אומר „הלל לעצמו" אחרת ממה שאומר „בית־הלל". אחר פטירתם באו על מקומם „זקני בית־שמאי" ו„זקני בית־הלל", שאמנם, אך אחדים מהם ידועים הם לנו. מ„זקני בית־הלל" ידועים לנו: תלמידו הגדול והמהולל של הלל, יונתן בן עוזיאל, שאין לנו ממנו שום דבר של הלכה, ולעומת זה יִחסו לו את תרגום־הנביאים, אף־על־פי ש„תרגום יונתן בן עוזיאל" שבידינו ספק הוא, אם הוא שלו אפילו ביסודו; יוחנן בן החורוני; רבן גמליאל הזקן, שכבר דברתי עליו בזה; ולסוף — רבן יוחנן בן זכאי, שפעולתו החשובה ביותר שייכת יותר לתקופה שאחר החורבן. ומ„זקני בית־שמאי" ידועים לנו: בבא בן בוטא, שכבר נזכר למעלה כמה פעמים, דוסתאי איש כפר־יתמה ויועזר איש־הבירה[1],

---

[1]) על השם „איש-הבירה" עיין: ש. קליין, „מאמרים שונים לחקירת ארץ-ישראל", עמ' 75—76.

ובזמן מאוחר — יונתן (אחיו של ר׳ דוסא) בן הרכינס, ובמובן ידוע — גם ר׳ אליעזר בן הורקנוס, שנאמר עליו, שהוא „שמותי" (שבת, ק"ל ע"ב, ובירושלמי בכמה מקומות: „שַׁמָּתִי"), כלומר, מתלמידי בית־שמאי, ולא מוטל ב„שמתא" (עיין „שַׁמָּתִי", „שְׁמוּתִי", אצל Levy, Neuhebräisches Wörterbuch, IV, 583).

בשלש־מאות וששה־עשר ענינים נחלקו בית־שמאי ובית־הלל. מחלוקת שיטתית ונוטה לצד ברור ומסוים אחד קשה למצוא בהחלט גמור בכל מאות המחלוקות הללו. אבל די לומר, שבין 316 ענינים יש רק 55, שנחשבים ל„קולי בית־שמאי וחומרי בית־הלל". אות הוא, שבכלל היו בני בית־הלל, כרַבם הענוותן, מְקִלִּים, ובני בית־שמאי, כרַבם הקפדן, מחמירים. ובכלל (ופרטים יוצאים מן הכלל יש לרוב) יש לומר גם־כן, שבית־שמאי, עם כל אדיקותם בקבלה של הסופרים ובתורה שבעל־פה, עדיין יש בהם משהו (אבל לא יותר ממשהו!) מן הצדוקיות; כלומר: הסברה ושיקול־הדעת פעמים שהם נדחים אצלם מפני הכתוב: בית־הלל משעבדים את הכתוב לסברה ושיקול־הדעת יותר מהם. דבר זה גורם לפעמים אף להכרעות חשובות. למשל: לָמַה שבית־שמאי לא התירו לגרש את האשה אלא אם נמצאה בה „ערות־דבר" (זנות), ככתוב, ואילו בית־הלל הקלו בזה הרבה; וכן הקלו בית־הלל במֵיאוּן (האשה, שהשיאוה אחיה ואמה קודם שבגרה, יכולה למָאֵן בבעלה כשֶׁבָּגרה), שעל־פי בית־הלל הוא אפשרי אף שלא בפני בית־דין. וה„קפדנות" (הקיצוניות) של שמאי אף היא נמסרה במדה ידועה לתלמידיו וקבלה צורה הדשה: בית־שמאי נוטים פחות או יותר לצדה של כת־הקנאים, ובשנים האחרונות קודם החורבן נראָם מתקנים תקנות לפי רוחה של הקנאוּת המדינית וכופים אף את בית־הלל להחזיק בהן. על כל־פנים, התלמוד עצמו מעיד, שעל ידי בית־שמאי ובית־הלל (על־ידי „תלמידי בית־שמאי ובית־הלל, שלא שימשו כל צרכם", אומר התלמוד כדי שלא יהיו הדברים קשים להשמע יותר מדאי) „רבו המחלוקות בישראל ונעשתה התורה כשתי תורות" (סנהדרין, פ"ח ע"ב). דבר זה הביא טובה לאומה וגרם לה הפסד בעת ובעונה אחת: הימים היו קשים לישראל בארצו, העסק במדיניות היה מסוכן, ועל־כן הפנה העם את לבו לשאֵלות רוחניות ומעט־מעט עשה את התורה לארץ־מולדתו; ובזה, אמנם, ניצלה האומה מכליה בשעה שבאה כליה על המדינה. אבל מי יודע, אם לא משום כך נחלשה ההתנגדות למשַׁעבדים וההגנה על המדינה ועל חירותה? — אכן, זהו מעגל־קסמים: מפני שבאו ימים קשים למדיניות הישראלית נתפשט העסק במדרש־התורה, ומפני שנתפשט העסק בתורה נחלשה ההרגשה המדינית ונתמעט העסק בשאלות ההגנה על המדינה ועל החירות, וסופו של דבר — חורבן הלאומיות המדינית בסבת התורה והצלת הלאומיות הרוחנית ביחד עם התקוה המדינית על־ידי התורה.

---

§ 37. הפוליטיקה הכלכלית והשאיפות המדיניות של אגריפס הראשון.

לא רק בהתמכרותו ליהדות הפרושית הצטיין אגריפס. הוא נָהל גם מדיניות ופוליטיקה כלכלית מיוחדות במינן. אף בזה דָמה הרבה להורדוס זקנו, אבל עלה עליו בהרגשתו הלאומית.

כשאך עלה על כסאו פיטר את בעלי־הבתים שבירושלים ממס־הבתים (קדמוניות, י"ט, ו', ג'). ואף שנאתם של בני־קיסריה למלך, שגילו באופן מגונה כל־כך לאחר מיתתו (עיין להלן), ודאי היתה לה גם סבה כלכלית־מדינית: בקיסריה, העיר הרוכלת של יהודה כולה, השתדל אגריפס להגביר את היסוד העברי על היסוד היווני וניהל, כדברי שִירֶר, „פוליטיקה יהודית". בטעם אחר אין לבאר את השנאה העצומה אליו לאחר מיתתו, שהיא מפליאה ביותר מפני שעוד זמן מועט קודם מיתתו ערך בקֵיסריה משחקים יווניים והקיסריונִים החניפו לו במדה גדושה אף יָצקו מטבעות לכבודו. — יציקת־מטבעות זו בקיסריה עיר־החוף, ואפשר, אף בעיר־החוף אַנתידון מוכיחה, שאגריפס ניהל פוליטיקה יַמית כהורדוס זקנו וכמלכי־החשמונאים, אבות־אבותיה של מרימי זקנתו. וה„ברית החדשה" שמרה ידיעה עמומה, שאַף בצור וצידון ניהל אגריפס פוליטיקה כלכלית מיוחדת במינה: „והורדוס (אגריפס) היה נוטר לבני צור וצידון; אך בלב אחד באו אליו, ובפַתותם את בלאַסטוס שעל חדר־משכב־המלך בקשו שלום, כי מחית־ארצם באה מארץ־המלך" (מעשי־השליחים, י"ב, כ'). הרבה נאמר כאן במלות מועטות. וההכנסה המרובה, שהיתה לאגריפס ממדינותיו ושהגיעה עד שני מיליונים של דינרים (או אף לשנים־עשר מיליונים סֶסטרציות, שהן רובע־הדינר), מעידה על פוליטיקה כלכלית נבונה, שהרבתה את הכנסותיו בלא להעיק על העם ביותר, שהרי לא ראינו את העם קובל על שלטונו של אגריפס כמו שקָבל ונתרעם על שלטונו של הורדוס.

יוסף בן מתתיהו מעיד (קדמוניות, י"ט, ח', ב'), שלמרות ההכנסות העצומות של אגריפס המלך הוכרח ללוות הלוואות גדולות, מפני נדבנותו היתֵרה, — אפשר, דמאוגִסית. דבר זה מבאר מעשה אחד של אַגריפס, שאינו מתאים להסידותו כלל. אף הוא, כהורדוס זקנו וככל ה„משגיחים" הרומיים, מחליף כהנים גדולים כלבוש. במשך שלש שנות־מלכותו מינה שלשה כהנים גדולים. במקום תיאופילוס (ידידיה, יִשֶכְאָב?) בן חנן, שמינה וויטֶליוס, ממַנה הוא את שמעון קנתירס, שגריץ חושב אותו ל„שמעון הצדיק" של ביאור למגילת־תענית ושל כמה ברייתות תלמודיות [1]. הוא היה ביתוסי, ויוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י"ט, ו', ב') מחליפו בשמעון בן ביתוס, שהוא עושה אותו כאן לאחי אשתו של הורדוס. הזמר העממי העתיק, ה„שיר

---

[1] Geschichte, III, 2⁵, Note 19, SS. 742—749; גריץ־שפ"ר, II, 16—17.

של פגעים" (Gassenhauer) על משפחות הכהנים הגדולים, שנשתמר בתלמוד, מונה את „בית־קתרוס" (קנתירס) אחר „בית־בייתוס" ו„בית־חנן" ואומר:

אוֹי לִי מִבֵּית־קַתְרוֹס — אוֹי לִי מִקּוּלְמוֹסָן!

(פסחים, נ״ז ע״ב; תוספתא, מנחות, י״ג, כ״א).

אבל אפשר, שיש להבדיל בין „בית־קתרוס" ובין שמעון קנתירס עצמו, שהרי אף ישמעאל בן פיאבי, שהתלמוד קורא לו „תלמידו של פינחס" (פסחים, שם, וכריתות, כ״ה ע״א, ששם יש להגיה: „ישמעאל בן פיאבי" במקום „אלישמע בן פיכאי") ושנאמר עליו במשנה או בברייתא: „משמת רבי ישמעאל בן פיאבי בטל זיו הכהונה" (סוטה, פ״ט, מט״ו, או ברייתא קרוב לסוף המסכת), — נאמר על ביתו: „אוֹי לִי מִבֵּית יִשְׁמָעֵאל בֶּן פִּיאָבִי — אוֹי לִי מֵאֶגְרוֹפָן" (פסחים, שם, ותוספתא, מנחות, שם). — אבל אף שמעון קנתירס לא שימש בכהונה גדולה זמן מרובה. אגריפס פיטר אותו עד מהרה ונתן עיניו ביונתן בן חנן, שכּבר כיהן בימי־ויטֶליוס, אחר יוסף בן הקייף (למעלה, עמ׳ 227). ואולם יונתן נסתלק בעצמו מן הכהונה בפעם שניה: הוא ערך מכתב לאגריפס, שנותן כבוד למי שהיה כהן גדול: הוא חושב את עצמו עכשיו, לאחר ש„אינו עוד טהור (קדוש) כקודם", בלתי־ראוי לכהונה גדולה; והוא מציע למַנות את אָחיו, שהוא „נקי מכל חטא גם לאלהים וגם לך, המלך". ואגריפס שומע לקולו וממַנה את מתתיהו בן חנן אחיו (קדמוניות, י״ט, ו׳, ד׳). ובכן לא כל הכהנים הבייתוסיים כולם היו אז מקולקלים. עדיין היו באותו זמן כהנים ישרים, שלא שבעו רצון מעצמם. —

ואגריפס מפטר עד מהרה גם את מתתיהו בן חנן וממנה במקומו את אליועיני בן קנתירס, לפי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י״ט, ח׳, סוף א׳), או אליהועיני בן הקייף („הקוף" או „הקוץ" בטעות) לפי המשנה (פרה, פ״ג, מ״ה). גריץ (III, I⁵, 347—348) אינו יכול להבין את סבת החילופים המתמידים ורוצה לבארם ביראתו של אגריפס מפני כחו של הכהן הגדול, שיתחזק ביותר אם ישאר ימים מרובים בכהונתו הגדולה. ואולם הטעם הוא פרוזאי הרבה יותר: מימי־הורדוס ואילך נעשתה הזכות למַנות כהנים גדולים מקור של הכנסה למלכי־בית־הורדוס ול„משגיחים" הרומיים; ואף אגריפס, שהוצרך להלוואות, הירבה להחליף את הכהנים הגדולים, כהורדוס זקנו, ביחוד מתוך פניה המרית.

ועוד בדבר אחד הלך בדרכיו של הורדוס. כמותו ויותר ממנו חלם על התפרדות מלכות־רומי. הוא, שנתחנך ויָשב ברומי שנים מרובות והשתתף בכל האינטריגות המדיניות של ימי טיבריוס, קאליגולה וקלוידיוס, ומתוך כך ראה את כל הרקָבון שבתוכה, וביחד עם זה יָשב בסוריה וראה את כחם הגדול של הפרתיים, שלא נכנעו מפני רומי ושבארצם יָשבו רבבות אלפי יהודים תקיפים ובני־חורים למחצה, — חישב מחשבות, אפשר, עוד יותר

מזקנו, על האפשרות להשתחרר בזמן מן הזמנים משעבודה של רומי. ירושלים שבזמנו היתה עוד יותר מזו שבימי־הורדוס מטרפולין של עשרות קבוצים ישראליים אדירים במספרם, בעשרם ובהשכלתם, ובראשם הקבוצים הגדולים שבמצרים ובבבל. וההחליפות התכופות על כסא־הקיסרים, שהיו מסכנות את כסאותיהם ואף את חייהם של ה„מלכים בחסד־רומי", אי־אפשר היה להן, שלא יכניסו בלבו של אגריפס את הרעיון, שצריך לחבל תחבולות כדי להשגב מפני הרומיים. ובכן, זולת דאגתו לתפוצות־ישראל, שהביאה לידי פקודתו הנזכרת של קלודיוס קיסר, שהיה לה ערך מדיני חשוב, ואפשר, גם ערך כלכלי: היא אפשרה ליהודי־הגולה לשקול את שקליהם בירושלים ולהכנים הרבה כספים לתוכה על־ידי העליה־לרגל, — זולת דאגתו זו ניסה לעשות עוד שני מעשים גדולים, שתוצאותיהם היו יכולות להיות חשובות מאד לכל מהלך ההיסטוריה הישראלית — אילו היו יוצאים לפועל.

קודם כל הביא חומר של בנין כדי להרחיב ולחזק את חומת־ירושלים ולהכניס לתוכן גם את העיר החדשה, שהשתרעה מחוץ לחומה הישנה ולא נתקדשה בקדושתה של העיר הישנה. זוהי בְּצָעָה (כריכם „בְּצָעִין",
שבועות, ט"ז ע"א; תוספתא, סנהדרין, ג', ד'; ובירושלמי, שם, פ"א, ה"ה —
„ביצים", בהשמטת אות ע', כמו „ישו" מן „ישוע"), בארמית „ביצעתא" או
„ביזעתא", ביוונית Βεζεθά (עיין עליה: Graetz, Geschichte, III, 2⁵,
785 — 772; Dalman, Orte und Wege Jesu, 2 Aufl., Gütersloh
1921, S. 246, Anm. 2; Krauss, Contributions à la topographie de
Jérusalem, REJ, 1921, pp. 59 — 60, note 6; Burkitt, Revue
Biblique, 1921, XXX, pp. 14—15). על ה„בצעה" נאמר בתלמוד, „שתורפה של ירושלים היתה ונוחה היא לִיכָּבֵשׁ משם" (שבועות, ט"ז ע"א, ובירושלמי, סנהדרין, פ"א, ה"ה: „מפני שהיתה תורפת־ירושלים שם והיתה יכולה להכבש משם"[1]). החומה היתה צריכה להיות גבוהה ובצורה מאד, ואילו היה עולה בידו של אגריפס לגמור את בנינה, אפשר, לא היתה ירושלים נכבשת על־ידי הרומיים לעולם. אבל הרגיש בזה מַארסוס, נציב־סוריה, שבא על מקומו של ויטֶליוס, ומיד הודיע את הדבר לקלודיוס־קיסר, וזה אסר להמשיך את בנין־החומה. הבנין החשוב הופסק באמצע. הוא נגמר בחפזון רק בימי המרידה הגדולה ברומי. על כל פנים היתה כאן הכנה למרידה. החורבן בית שני כבר הוא נשקף מרחוק...

ועוד נסיון אחד ניסה אגריפס כדי שיהא למלכות־יהודה על מה שתסמוך אם תבוא לידי התנגשות ברומי. הוא ניסה לכרות ברית בינו ובין כל המלכים

---

[1]) וכבר הבאתי למעלה (עמ' 51, הערה 1) את השערתו המתקבלת על הדעת של דאלמאן, שהשם „טורופיאון" (φάραγξ τῶν τυροποιῶν), שאינו ידוע משום מקום אחר, הוא העתקתו של יוסף בן מתתיהו (מלחמות, ה', ד', א') למלת „תורף" או „תורפה" (Palästina-Jahrbuch, XIV, 1918, S. 63, Anm. 1).

בחסד־רומי, שבשעת־תמורה על כסא־הקיסרים היו כולם בסכנה. ולתכלית זו קרא „להתאכסן" אצלו ב ט ב ר י ה, בירת־הגליל (בירושלים היה דבר זה מעורר חשד מיד), את א נ ט י ו כ ו ס מלך ק ו מ אַ ג י נ ה (זה שבנו אֶפיפאנס היה צריך להיות חתנו של אגריפס), את שַׁמְשִׁגְרַם מלך אֶמֶסָה, את קוֹטוּ׳ס מלך א ר מ י נ י ה ה ק ט נ ה, את פ ו ל י מ ו ן מלך פ ו נ ט ו ס ואת ה ו ר ד ו ס אחיו, מלך כַּ ל ק י ס. אין שום ספק בדבר, שזו היתה ועידה מדינית חשובה ולא בקור של „אורחים" בלבד. ואף בזה הרגיש מ אַ ר ס ו ס ה נ צ י ב, שבכלל היה יחסו אל אגריפס יחס של חשד (קדמוניות, י"ט, ח׳, א׳ וט׳, ב׳). הוא מִהר לבוא לטבריה וגזר על כל אחד מן המלכים הנאספים „להכבד ולשוב לביתו [1]. דבר זה גרם עגמת־נפש מרובה לאגריפס. מחשבתו הגדולה הופרה בחזקת־היד ובגסות מרובה. לאחר 25 שנים יָצאו ה ק נ א י ם בימי ה מ ר י ד ה ה ג ד ו ל ה בעקבותיו של אגריפס גם בצִפִּיָתָם לעזרת שונאי־רומי הקרובים והרחוקים.

---

§ 38. מיתתו של אגריפס – תחילת-החורבן.

לאחר שהכריח מאַרסוס הנציב את אגריפס המלך להפסיק את בנין החומה ולשַלח את המלכים „אורחיו" פסק מלהאמין באגריפס וחִבֵּל תחבולות להפטר ממנו. וכשבא אגריפס ל ק י ס ר י ה כדי להשתתף במִשְׂחקים לכבוד קלוידיוס־קיסר ועלה על הבמה במעיל מרוקם־כסף, שהתנוצץ לאור־השמש בזוהר מְסַמא, עשו לו החנפים היווניים כבוד גדול וקראו לו „אלהים", כדרכם ביחס למלכי־סוריה וקיסרי־רומי. החנופה הנפרזת של בני־אדם, שאגריפס יָדע את לבם הרע אליו (כמו שנתגלה הדבר מיד אחר מיתתו), היתה חשודה בעיניו. ואמנם, מיד הרגיש כאֵב עצום בבני־מעיו ולאחר חמשה ימים מת (44 לספה"נ). יוסף בן מתתיהו יודע אגדה נאה בדבר ינשוף, שראה אגריפס שתי פעמים: פעם אחת כשנאסר על־ידי ט י ב ר י ו ס ופעם שניה קודם פטירתו בקיסריה, ואסיר גרמני פתר לו, שבפעם הראשונה הינשוף מנבא לו שחרור וגדולה ובפעם השניה — אסון ומיתה (קדמוניות, י"ח, ו׳, ז׳, וי"ט, ח׳, ב׳). וה„ברית החדשה" יודעת גם היא את קיסריה ואת מעיל־הכסף ואת החנופה ואת המיתה החטופה, אלא שבמקום הינשוף בא מלאך־אלהים, שהכה את „הורדוס" (אגריפס) על שהרג את י ע ק ב ב ן ז ב ד י ותפס את ש מ ע ו ן פֶ ט ר ו ס (מעשי־השליחים, י"ב, י"ט—כ"ג). באמת הכאֵב בבני־המֵעיים והמיתה החטופה מעידים על הַרְעָלָה. וראיה לדבר: מיד אחר מיתתו של המלך, שהרבו היוונים הקיסריים להנוף לו כל־כך וליצוק מטבעות לכבודו, ממהרים אותם היוונים

---

[1]) ו. א ו ט ו (Herodes, SS. 109—110) אומר, ש„מאחר שלא נעשה כלום למשתתפים (בועידת-טבריה), אין לראות בה הפגנה משותפת איזו שהיא נגד השלטון העליון" (רומי). כאילו לא די בזה, שגרשו מ ל כ י ם מתאספים כהמוני מתקבצים בשוק! — ולהחליט החלטה מסוכנת לרומי לא הספיקו או — מארסוס לא היה יכול לדעת ממנה ורק ה ר ג י ש בה.

עצמם, ביחד עם החיילים הרומיים שבקיסריה ובשומרון־סיבסטי, לעשות משתה של שמחה ולהקריב קרבנות־תודה לאלילים על שמַת המלך. ולא עוד, אלא שהם נוטלים את פסלי בנותיו היפהפיות, סוחבים את הפסלים לבתי־קלון, מעמידים אותם על הגגות ו„מבזים אותם במעשי־תועבה, שֶׁבּוּשָׁה היא אף לספרם" (קדמוניות, י"ט, ט', א'). כל המעשים הרעים הללו מוכיחים, שהיוונים סִמְּמוּ את אגריפס משנאתם אליו על „הפוליטיקה היהודית" שלו; אבל הם לא היו מעיזים לעשות את המעשה הנורא בלא ידיעתו של הנציב הרומי בסוריה. קלוידיוס־קיסר, שהיה ידידו של אגריפס באמת, מתוך הכרת־תודה, שסייע לו אגריפס לשבת על כסא־הקיסרים, רצה לענוש את החיילים על המעשה המגונה ולהגלותם לפונטוס; אבל אף דבר זה לא נעשה: המלאכות, שנשלחה מצדם לקלוידיוס, הוכיחה, ודאי, את מחשבות־המרד של אגריפס, והחיילים הקיסריים והסיבסטיים נשארו ביהודה וגרמו צרות גדולות ליהודים. הם היו אותו הניצוץ, שממנו יָצא הלהב של המרידה הגדולה.

ומעניין הדבר: אחר מיתתו של הורדוס מתקוממים היהודים כלפי המלך המת ואחר מיתתו של אגריפס מתקוממים לו היוונים והרומיים. זהו ההבדל העצום שבין הורדוס האדומי ובין בן־בנו החשמונאי־למחצה...

ומפני החשד, שחשדו מקורביו של קלוידיוס באַגריפס, לא מינה הקיסר את בנו של אגריפס, שאחר־כך נודע בשם אגריפס השני, למלך־יהודה תחת אביו. האַמְתָלָה היתה — שהוא צעיר יותר מדאי כדי למלוך על מלכות גדולה כזו (הוא היה בן 17 שנה כשמַת עליו אביו). ולפיכך שבו לא״י־ישראל (הפעם לארץ־ישראל כולה ולא רק ליהודה ושומרון בלבד) ימי ה„משגיחים": כל ארץ־ישראל כולה נעשתה מדינה רומית. אך את מינוי הכהנים הגדולים מסר קלוידיוס לא ל„משגיח" הנכרי, כדי שלא לעלוב את הרגש הדתי של העם, אלא למושל יהודי—להורדוס (השני) מלך כַּלְקִיס, אחיו של אגריפס הראשון (44—48). והורדוס זה אף הוא ממהר להחליף את הכהנים הגדולים. במקום אליהועיני בן הקייף (או בן קנתירס) מינה את יוסף בן קמחית, אחיו של שמעון בן קמחית, שמינה גראַטוס ה„משגיח". התלמוד עדיין שמר ידיעה, שיותר מבן אחד של קמחית שימש בכהונה גדולה, ואמר בדרך־הפלגה: „שבעה בנים היו לה לקמחית וכולם שימשו בכהונה גדולה" (יומא, מ"ז, ע"א, וכן בירושלמי ובמדרש בהרבה מקומות)[1]; ומסופר שם, שפעם אחת ניתזה „צנורה" (של רוק) מפיו של מלך הערביים בשעה שדבר עמו כהן גדול זה בערב יום־הכפורים ונטמא, ובא אָחיו לשמש תחתיו בכהונה גדולה; ובכן הרי ראתה קמחית, לכל הפחות, שלשה כהנים גדולים מבניה. — יוסף בן קמחית שימש בכהונה גדולה

---

[1]) עיין: דירנבורג, משא ארץ־ישראל, עמ' נ"ב, הערה 3, ועמ' 120, הערה 4.

כשתים־שלש שנים (לערך 44—47) והורדוס מלך כלקים מסר את הכהונה הגדולה ל ח נ נ י ה ב ן נ ד ב א י (קדמוניות, כ׳, ה׳, ב׳). זהו י ו ח נ ן (שֵׁם אחד עם ח נ נ י ה) בן נ ר ב א י (צ״ל „נדבאי״, כמו שכתוב לנכון בכריתות, כ״ח ע״א וע״ב, והוא קיצור מן השֵׁם המקראי נְדַבְיָה, כמו ז ב ד ַי, ז ב ד א י — מן ז ב ד י ה), שנזכר בתלמוד, ש„העזרה צָווחה״ עליו (כלומר, העם היה אומר עליו): „שאו שערים ראשיכם ויכנס י ו ח נ ן ב ן נ ד ב א י, תלמידו של פנקאי (שם עממי של בוז: מפנק עצמו), וימלא כרֵסו מקדשי־שמים״ (פסחים, נ״ז ע״א; כריתות, כ״ח ע״א וע״ב). ואף י ו ס ף ב ן מ ת ת י ה ו יודע לספר עליו, שיָדע לעשות עסקי־כסף טובים והיו לו עבדים, שהיו נוטלים בשבילו את התרומה מן הגרנות בזרוע, ומי שלא נתן אותה להם, היו מכים אותו ב מ ק ל ו ת (קדמוניות, כ׳, ט׳, ב׳); ואף ה ת ל מ ו ד קובל על ש„עבדיהן (של הכהנים הגדולים) חובטים את העם ב מ ק ל ו ת״ (פסחים, נ״ז ע״א; תוספתא, מנחות, י״ג, כ״א). והתלמוד מביא גוזמאות והפלגות על רעבתנותו של כהן־גדול זה. — בחילופי הכהנים הגדולים לא היה אף ל ה ו ר ד ו ס ה ש נ י שום טעם אחר זולת טעמיהם של הורדוס הראשון ושל אגריפס הראשון. — מינוי הכהנים הגדולים על־ידי מלך מישראל, אף אם מלך על מדינת חוץ־לארץ, היה השריד ה א ח ר ו ן של השלטון היהודי בארץ־ישראל. ואולם חילוף הכהנים הגדולים כמעט „בכל י״ב חודש״ — כמאמר התלמוד — „מפני שנותנים עליהם ממון״, השפיל את הכהונה הגדולה עד לעפר והיה הקדמה לחורבן־המקדש וביטול הכהונה הגדולה כולה.

מלכותו של אגריפס הראשון היא זוהַר־הארגמן בשעת־השקיעה. לאַחר פטירתו בא הקץ אף להירות המדומה של מלכות־יהודה. ארץ־ישראל נעשתה מדינה רומית ו„משגיח״ רומי עושה בה כרצונו. חושך נעשה מסביב, ורוח עזה התחוללה בארץ הקטנה והמנוצלת, ורעמים רחוקים היו מדַרדרים ומתקרבים אליה יותר ויותר — עוד מעט, עוד מעט ותפרוץ הסערה הגדולה — סערת ה מ ר י ד ה ב ר ו מ י, — ו ח ו ר ב ן והַדַם בסופה...

טבלה כרונולוגית:

I.

מלכי בית־הורדוס:

הורדוס הראשון (הגדול).	37—4	קודם ספה״נ.
בניו:		
ארכילאוס.	4	קודם ספה״נ — 6 לספה״נ.
אנטיפס	4	״ ״ 39 ״
פיליפוס	4	״ ״ 34 ״
בני-בניו:		
אגריפס הראשון.	37—41	לספה״נ על חלק מארץ־ישראל;
	41—44	״ על כל ארץ־ישראל.
הורדוס השני (מלך-כלקים)	41—48	״ מלך בכלקים בלבד;
	44—48	״ ממנה כהנים גדולים.
בן בן-בנו:		
אגריפס השני	לערך 50—100	״
	50—53	״ מלך כלקים;
	53—100	״ מלך בשן, גולן, ארגוב,

אָבל, ועוד, ובזמן מאוחר קצת – טבריה, מגדל־טאַריכֵיאִי, יוליאַס־בית־צַיידה וי״ד כפרים בסביבותיה; 50—66 לספה״נ ממַנה כהנים גדולים.

טבלה כרונולוגית

.II

ה„משגיחים" הרומיים הראשונים ביהודה ושומרון.

קופוניוס.	לערך	6 — 9	לספה״נ.
מאַרקוס אַמביבולוס	„	9 — 12	„
אַניוס רופוס	„	12—15	„
וואַליריוס גראַטוס		15—26	„
פונטיוס פילאַטוס		26—36	„
מארצֶלוס		36—37	„
מאַרולוס		37—41	„

טבלה כרונולוגית

III.

הכהנים הגדולים מימי הורדוס הראשון עד ימי אגריפס השני.

I. בימי הורדוס הראשון. . . . . 37—4 קודם ספה״נ.

חנמאל המצרי (או הבבלי) . . . . 37—36 ״ ״

אריסטובלוס, החשמונאי האחרון . . . . 35 ״ ״

חנמאל המצרי (או הבבלי) . . . בפעם השניה, מן 34 ואילך ״ ״

ישוע בן פיאבי עד לעירך 23 קודם ספה״נ (תחילת כהונתו הגדולה אינה ידועה).

שמעון בן ביתוס (או ביתוס עצמו), חותנו של הורדוס, לערך 23—5 קודם ספה״נ.

מתתיהו בן תיאופילוס (ידידיה, יֶשֶׁבְאָב?) הראשון. . . . . 5—4 ״ ״

(השני בשם זה — סמוך לימי-המרידה).

יוסף בן אילם — רק יום אחד (ובכל אופן זמן מועט, מפני טומאתו של הקודם).

יועזר בן ביתוס . . . . 4 קודם ספה״נ.

II. בימי-ארכילאוס . . . . 4 קודם ספה״נ — 6 לספה״נ.

אליעזר בן ביתוס . . . . 4 קודם ספה״נ ואילך.

ישוע בן סיאה (בן-ציון, בן-שת?) . . . . השנים אינן קבועות.

יועזר בן ביתוס — בפעם השניה . . . . עד 6 לספה״נ.

III. בימי קוויריניוס נציב-סוריה. . . . . 6 לספה״נ.

חנן בן שֵׁת . . . . 6—15 ״

IV. בימי וואליריוס גראטוס . . . . 15—26 ״

ישמעאל בן פיאבי הראשון . . . . לערך 15—16 ״

(השני היה בשנות 59—61 לספה״נ).

אלעזר בן חנן . . . . לערך 16—17 ״

שמעון בן קמחית . . . . ״ 17—18 ״

יוסף בן הקייף (קייפא) . . . . ״ 18—36 ״

V. בימי וויטליוס נציב-סוריה . . . . 35—39 ״

יונתן בן חנן. . . . . 36—37 ״

תיאופילוס (ידידיה, יֶשֶׁבְאָב?) בן חנן, אחיו . . . . . 37—41 ״

VI. בימי אגריפס הראשון. . . . . 41—44 לספה״נ.

שמעון קנתירס, בן ביתוס . . . . 41—42 ״

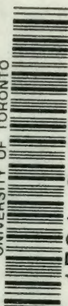
מתתיהו בן חנן . . . . 42—43 ״

אליהועיני בן הקייף (או בן קנתירס) . . . . 43—44 ״

VII. בימי הורדוס השני מלך-כלקיס . . . . . 44—48 ״

יוסף בן קמחית, אחיו של שמעון בן קמחית שבימי-גראטוס 44—47 ״

חנניה (יוחנן) בן נדבאי . . . . 47—50 ״


UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01278716 4